

JEAN-CLAUDE SCHMITT
Les Revenants. Les **vivante et Ies** morts
dans la societe **medievale**

ISBN2-O7-073657-l

ISBN 973-33-0249-X

JEAN-CLAUDE SCHMKTT

STRIGOII

Viii şi morţii în societatea medievală

Traducere de
Andrei Niculescu şi
Elena-Natalia Ionescu

EDITURA MERIDIANE
Bucureşti, 1998

Pe copertă: Spectrul lui Samuel. *Bible historiale* de Guyarl des Moulins (Paris, primul sfert al secolului al XV-lea). New York. The Pierpont Morgan Library, ms 394 f. 127V.

Această caile a fost editată cu sprijinul

MINISTERULUI FRANCEZ AL CULTURII

Şi

FUNDAŢIEI PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ - ROMÂNIA

Pentru Jacques Le Gqff

Mulţumiri

Pe parcursul anilor, această carte s-a îmbogăţit puţin câte puţin cu sugestiile nenumăraţilor colegi, studenţi şi prieteni, din Franţa şi din afara Franţei. Să ştie cu toţii că recunoştinţa mea este mare faţă de ei. Gândurile mele se îndreaptă în special către Pauline Schmitt-Pantel şi Jerome Baschet pentru lectura lor fără complezenţă, către Jean-Claude Borine şi Michel Pastoureau pentru ceea ce m-au învăţat în legătură cu imaginile medievale, către Daniele Alexandre-Bidon pentru documentele figurative pe care ea m-a ajutat să le regăsesc, către Daniel Fabre şi etnologii de la Toulouse pentru solicitudinea lor generoasă şi vechea noastră prietenie pe frontul antropologiei istorice. în sfârşit, Pierre Nora să fie, o dată în plus, recompensat cu mulţumirile mele pentru încrederea sa.

Câţi oameni întâlneşti în viaţă! Le vorbeşti, le surâzi, goleşti cu ei o halbă de bere, cânţi. Dar o dată ce omul s-a culcat sub o cruce, s-a sfârşit, nu mai există! S-a culcat şi tace. Tace. Şi dacă auzim pe cineva cum ne răspunde, asta nu vine din fundul mormântului, este numai din cauză că visăm. Uneori vine câte cineva să stea de vorbă cu noi. Sau să se preumble aici sau acolo. Sau poate că rămâne aşezat. Ca şi cum n-ar fi mort. Sau ia şareta şi chiar începe o muncă sau alta. Exact ca unul viu. Ca un adevărat viu, nu ca un mort. De ce, nu se ştie nimic despre acest lucru, dar un mort, în vis, nu este văzut niciodată în mormântul său, nici măcar în sicriul în care este culcat în timpul slujbei pentru morţi, în vise, morţii merg, sunt aşezaţi în faţa unui cărucior, vă fac semne cu mâna. Exact ca nişte vii autentici. Poate tocmai din această cauză Domnul a dăruit visul omului, pentru ca el să-i vadă, ca şi cum ei ar fi cu adevărat vii, pe cei care nu mai sunt, dar pe care u *e tare dor să-i revadă un pic.*

YOUOZAS BALTOUCHIS,
La Saga de Youza (Vilnius, 1979),
tradus din lituaniană în franceză
de D. Yoccoz-Neugnot,
Paris, Alinea, 1990, pp. 303-304.

Introducere

Morţii nu au altă existenţă decât aceea pe care cei vii şi-o imaginează pentru ei. în mod diferit potrivit culturii lor, credinţelor lor, epocii lor, oamenii atribuie morţilor o viaţă în lumea de dincolo, descriu locurile şederii lor şi astfel îşi imaginează soarta pe care o speră sau de care se tem pentru ei înşişi. Din acest motiv, imaginarul morţii şi al devenirii morţilor în lumea de dincolo constituie în mod universal o parte esenţială a credinţelor religioase ale societăţilor. El capătă diverse forme, dar atestate pe scară foarte largă, printre care viziunile şi visele ocupă totdeauna un loc de prim plan[1]. Aici este recunoscută capacitatea anumitor oameni, aşa cum sunt şamanii siberieni, de a călători în lumea de dincolo în vis sau într-o stare de transă, în altă parte, fiinţe de excepţie, aşa cum este Christos sau, după el, sfinţii creştinismului, ar fi avut puterea de a învia morţii. în mod universal este prezentă de asemenea ceea ce numim de obicei „credinţa în strigoi"[2].

Apariţiile strigoilor imaginează între vii şi morţi o deplasare inversă a călătoriilor în lumea de dincolo. în bogata literatură a viziunilor şi a călătoriilor în lumea de dincolo — de la cartea a Vi-a din *Eneida* lui Virgiliu până la *Divina Comedie* a lui Dante trecând prin *Purgatoriul sfântului Patrick* — se întâmplă ca vizionarul să întâlnească suflete de morţi pe care i-a cunoscut el însuşi pe pământ sau ale căror nume şi renume au ajuns până la el. Dar scopul unor asemenea revelaţii nu este, ca regulă generală, de a da seama despre soarta în lumea de dincolo a unui mort special (cu excepţia anumitor suverani, în viziunile eminamente „politice[3]"). Scopul lor este mai degrabă

să dezvăluie celor vii, ascultători sau cititori ai acelei *visio,* geografia locurilor din lumea de dincolo, căile abrupte, fluviile îngheţate, cuptoarele şi catalogul caznelor de dincolo de mormânt, mari rezervoare, timp de secole, ale imaginarului din Occident. Foarte deosebite sunt structura şi funcţia povestirilor cu strigoi. în aceste povestiri, nu cel viu este considerat că ajunge în lumea de dincolo, ci mortul este cel care le apare celor vii. Manifestarea mortului nu este însă asimilabilă în totalitate nici cu apariţiile altor fiinţe supranaturale, aşa cum sunt îngerii şi demonii sau chiar Christos, Fecioara şi sfinţii. Toţi aceştia locuiesc în mod normal în lumea de dincolo unde ei rămân invizibili, cu excepţia cazurilor când se arată ocazional oamenilor. Strigoii, dimpotrivă, mai au, ca să zicem aşa, un picior pe pământ: ei tocmai îi părăsesc pe vii cărora le apar şi de care par că nu se pot despărţi. Cu povestirile despre apariţiile lui Christos, Fecioara sau diavolul, istoricul este dintr-o dată cufundat în întreaga bogăţie a imaginarului societăţii creştine. Dar cu povestirile despre strigoi, el este, în plus, confruntat imediat cu hăţişul relaţiilor sociale legate între cei vii şi cel care tocmai îi părăseşte şi care îi vizitează din nou. Astfel, spre deosebire de marile viziuni ale lumii de dincolo, povestirile cu strigoi concentrează întreaga lor atenţie asupra statutului defunctului, care este un om obişnuit. Cu siguranţă, sfinţii apar şi ei, care de asemenea sunt morţi, dovadă că apariţiile lor în visele şi viziunile celor vii sunt o temă favorită a hagiografiei. Dar sfinţii, potrivit fericitei expresii a lui Peter Brown[4], sunt „morţi foarte speciali", care pun probleme specifice. Nu voi vorbi despre ei decât într-un mod secundar, în scopul de a pune accentul pe apariţiile morţilor obişnuiţi, pe majoritatea strigoilor.

Din epoca romantică, înlocuită de literatura şi cinematograful fantastic, până la banda desenată contemporană nouă, strigoii fac parte din decorul obligatoriu al Evului Mediu aşa cum ne face nouă plăcere să ni-l imaginăm. Un Ev Mediu cu castele bântuite, cu dragorii, cu fantome, sau chiar cu vampiri. Această imagine nu e complet falsă, dar e totuşi prea facilă: într-o cultură eminamente religioasă (în sensul în care fiecare accepta existenţa şi puterea unor fiinţe **supranaturale, m general** invizibile, **«iar foarte** apropiate)

şi familiarizată cu moartea şi morţii, „credinţa în strigoi" **era** admisă de toţi. Să ne ferim, totuşi, să credem că morţii erau omniprezenţi în grijile şi visele celor vii şi că aceştia din urmă se aşteptau la tot pasul să vadă cum se ivesc strămoşii lor! Nu toţi morţii revin şi ei nu apar oricui, oricând şi oriunde.

în societatea medievală, ca şi în alte societăţi tradiţionale, forma specială de existenţă ce se atribuie morţilor depinde de desfăşurarea „ritualului de trecere" al morţii: morţii revin de preferinţă când ritualurile de funeralii şi de doliu nu au putut fi îndeplinite normal, de exemplu dacă trupul unui înecat a dispărut şi nu a putut fi înmormântat după obicei, sau dacă o crimă, o sinucidere, moartea unei femei la naştere, naşterea unui copil născut-mort prezintă pentru comunitatea celor vii pericolul unor pângăriri. Aceşti morţi sunt în general consideraţi malefici. Această dimensiune antropologică şi universală a întoarcerii morţilor este prezentă între altele în tradiţiile occidentale, din Antichitate în Evul Mediu şi până în folclorul contemporan[5]. Cu toate acestea, mi se pare că istoricul Evului Mediu trebuie să îmbogăţească definiţia antropologică universală a strigoilor cu consideraţii istorice mai .speciale. Unii dintre aceşti factori specifici ţin de formaţia complexă a culturii medievale, de ponderea moştenirilor care i-au dat naştere: moştenirile păgânismului greco-roman (unde cultul morţilor din cetate sau din *gens* juca un **rol** foarte important) sau chiar moştenirile „barbare" însufleţite de migraţiile popoarelor germanice şi integrate creştinătăţii în timpul primului mileniu. Astfel, Claude Lecouteux a avut meritul să insiste asupra datoriei literaturii ecleziastice şi latine a Evului Mediu faţă de tradiţiile germanice. El a arătat cum cuplul creştin al sufletului (imaterial şi etern) cu trupul (material şi perisabil) nu a făcut uneori decât să acopere superficial concepţia păgână germanică a unei dubluri cvasi-fizice *(hamr)* ce supravieţuieşte după moarte[6]. Un număr considerabil de povestiri **latine** ce îi prezintă pe strigoi ca pe nişte fiinţe dotate cu „corporalitate" derivă prin urmare, potrivit acestui autor, din asemenea concepţii, pe care le găsim în *Edda* şi în anumite *saga* scandinave, care au fost încredinţate scrisu^ lui începând cu secolele al Xll-lea şi al XlII-lea. **în linia**

numeroaselor lucrări despre cultura folclorică în Evul Mediu, acest demers poate conduce efectiv la o înţelegere mai bogată a diverselor niveluri ale sensului pe care documentul medieval le tăinuieşte în anumite cazuri.

Cu toate acestea, voi invita la o altă interpretare a strigoilor medievali. Dacă moştenirile şi, prin urmare, o asemenea „arheologie" a textelor medievale nu trebuie să fie neglijate, eu intenţionez să arăt mai degrabă cum credinţele şi imaginarul depind mai ales de structurile şi de funcţionarea societăţii şi culturii într-o epocă dată. „Mentalităţile" nu constau doar în straturile străvechi care mai păstrează gânduri şi comportamente, ci în credinţe şi imagini, cuvinte şi gesturi care îşi găsesc sensul deplin în actualitatea prezentă şi cât se poate de vie a relaţiilor sociale şi a ideologiei unei epoci. Ţinând seama de această actualitate vom înţelege cum cultura creştină a Evului Mediu a lărgit noţiunea de strigoi şi a conceput pentru morţi alte ocazii de a apărea.

Perioada avută în vedere (din secolul al V-lea până în al XV-lea, cu insistarea în mod special asupra perioadei centrale a Evului Mediu) a văzut credinţele tradiţionale succedându-se şi combinându-se cu ritualurile lent creştinate ale „morţii îmblânzite".(potrivit terminologiei lui Philippe Aries[7]), angoasele „morţii sinelui" (frica individuală a momentului trecerii în nefiinţă şi a judecării speciale care conduce sufletul către unul dintre cele trei locuri principale ale lumii de dincolo creştine: Infern, Purgatoriu sau Paradis) şi chiar durerile „morţii celuilalt", grija pe care o inspiră soarta în lumea de dincolo a părinţilor şi a prietenilor decedaţi (cu mult înainte ca doliul să fie exaltat sub o formă mai laicizată în sculptura scăldată în lacrimi a cimitirelor din Europa burgheză, din secolul al XlX-lea). în acest hăţiş complex de atitudini, dintre care unele foarte vechi, iar altele noi, societatea medievală avea în vedere posibilitatea pentru anumiţi morţi de a reveni să-i viziteze pe vii sau pe aceia dintre vii cu care legaseră contacte considerate statornice chiar dincolo de moarte. în acelaşi timp, transformări importante ale structurilor sociale au dus la redefinirea locului individului în grupuri şi comunităţi ce rămâneau solidare după dispariţia fiecăruia dintre membrii săi: grupele de rudenie, trupească sau spirituală, din

mănăstire, din rândul nobilimii, din parohie, din confrerie erau cadrul acestor noi relaţii, între vii, dar şi între vii şi morţi. Aceste relaţii se înscriau în realităţile spaţiului social, prin articularea locuinţei viilor — satul, cartierul — cu locuinţa morţilor: cimitirul. Apropierea dintre morminte şi case susţinea şi justifica preocuparea mai intensă a celor vii în legătură cu morţii lor. în mod similar, influenţa religioasă şi materială a Bisericii şi a clericilor asupra societăţii laice s-a accentuat sensibil după anul o mie. Ea a permis inculcarea în rândul credincioşilor a unei morale religioase centrată pe noţiunile de păcat, penitenţă, mântuire, care a culminat la sfârşitul secolului al XII-lea cu „naşterea Purgatoriului"[8]. De acum înainte, fiecare creştin putea spera să fie mântuit, dar cu condiţia să suporte după moartea sa pedepse reparatorii a căror durată şi intensitate depindeau pe de o parte de meritele sale personale (acţiunile sale bune şi rele, ca şi căinţa sa în clipa morţii) şi, pe de altă parte, de intercesiunile* (liturghii, rugăciuni şi pomeni) pe care rudele şi prietenii săi le îndeplineau întru mântuirea sa. în lipsă, mortul îi putea apărea unei rude sau unui apropiat pentru a-i cere intercesiunile de care el avea cea mai mare nevoie şi să-i solicite să împlinească în locul său acţiunile cele mai necesare pentru mântuirea sa. Preocupată să garanteze şi să organizeze solidaritatea celor vii cu morţii, Biserica a dat prin urmare ecou pe scară largă povestirilor cu strigoi. Aceştia, departe de a fi doar acei morţi malefici care se întâlnesc în toate culturile în temeiul perturbărilor sau al absenţei întâmplătoare a ritualului de trecere al funeraliilor, departe de a fi doar produse ale vechilor credinţe păgâne, au exprimat mai pe larg prin revenirea lor în fantasmele, temerile şi povestirile celor vii, multiplele disfuncţii ale bunei morţi creştine.

Mai exact, atitudinile creştine faţă de morţi, aşa cum înţelegea să le definească şi să le impună Biserica medievală, erau în întregime conţinute în noţiunea de *memoria,* de „memorie a morţilor"[9]. Era vorba despre o memorie liturgică, susţinută de înscrierea numelor defuncţilor demni să fie comemoraţi în *libri memoriales,* necroloagele

---

• In franceză *suffrages* (n. *tr.).*

şi registrele mortuare ale mănăstirilor şi ale abaţiilor. Această memorie se exprima în mod special cu ocazia slujbelor oficiate pentru mântuirea mortului, îndeosebi la comemorarea trecerii sale în nefiinţă. Dar acest cuvânt de „memorie" riscă să creeze impresii false, căci scopul acestei *memoria* era în realitate să ajute la despărţirea viilor de mort, să scurteze rămânerea acestuia din urmă în chinurile „purificatoare" (sau Purgatoriul) şi, în cele din urmă, să îngăduie celor vii să-l uite pe mort. Prin urmare, ritmul slujbelor şi al rugăciunilor era din ce în ce mai lax, iar timpul lor era limitat: trei zile, şapte zile, o lună, un an, rareori mai mult. înscrierea numelui în *liber memoriaUs* nu promitea mortului o glorificare durabilă de către oameni — aceasta era rezervată sfinţilor sau regilor —, ci o contopire rapidă în anonimatul generaţiilor trecute. Aşezămintele funerare, în ciuda faptului că erau numite „perpetue" (aşa cum se spune astăzi despre concesiunile de veci din cimitire...), nu scăpau efectelor neglijenţei oamenilor şi ale eroziunii monetare. Practic, ele nu aveau decât un timp limitat. Ideea unei fondări de slujbe „permanente" intra de altfel în contradicţie cu funcţia conferită intercesiunilor pentru morţi, care era de a scoate sufletele morţilor, cât mai repede posibil, din încercările Purgatoriului, pentru a le oferi în Paradis un sălaş definitiv. în alte părţi, în cimitire, cea mai mare parte a mormintelor era anonimă şi în mod periodic pământul era lucrat, gropile erau golite pentru a face loc la noi trupuri. începând din secolul al Xl-lea, memoria de neam şi genealogică a cunoscut un real avânt în mediile aristocratice, bucurându-se uneori de susţinerea scrisului. Dar ea rămâne limitată din punct de vedere social şi fragilă. Prin urmare, trebuie subliniat până la ce punct erau ambigue semnele, în ce măsură *memoria* era, în acelaşi tîmp, o tehnică socială de uitare şi o formă de memorie colectivă. Ea avea drept funcţie să „atenueze" memoria sub pretextul de a o întreţine, de a îmblânzi amintirea dureroasă a mortului până când aceasta se estompa. Tehnică de clasificare, ea punea morţii la locul lor de morţi, pentru ca viii, dacă îşi aminteau din întâmplare numele lor, să o poată face fără să se teamă sau să sufere. Se poate înţelege astfel cine erau strigoii medievali. Erau rarii morţi care, cu obstinaţie şi în timpul unei

durate destul de scurte după deces, ţineau în şah funcţionarea reglementată a acestei *memoria* creştine, puneau obstacole desfăşurării necesare a „travaliului doliului". în ciuda faptului că o imagine denaturată despre Evul Mediu, adică anumite studii de istorie sau de folclor, intenţionează să ne convingă că oamenii din trecut trăiau într-o coabitare obsedantă cu toţi morţii lor, noi trebuie să dovedim mal mult discernământ. Apariţiile morţilor nu constituiau norma relaţiilor dintre vii şi morţi. Cei vii le imaginau doar atunci când nu se putea îndeplini ritualul de despărţire de ei, atunci când uitarea se vădea imposibilă ca urmare a unei perturbări a desfăşurării normale a ritualului de trecere al morţii şi al funeraliilor. Fie că supravieţuitorii apropiaţi (văduva, fiul, fraţii) au frânat din lăcomie sau neglijenţă rânduielile rituale şi au privat sufletul mortului de sprijinul izbăvitor al intervenţiei clericilor; fie că, după afirmaţiile celor vii, mortul însuşi, neîmplinind înainte de a muri o penitenţă completă, a cerut sprijinul alor săi pentru a trece de încercările din lumea de dincolo. In toate cazurile, mortul avut în vedere revenea în „memoria" celor vii, spre folosul sufletului său, fără îndoială, şi spre cel al Bisericii, mare ordonatoare a intercesiunilor remunerate pentru morţi. în mod paradoxal, Biserica medievală care, în primele secole, manifestase o mare reticenţă faţă de credinţa în strigoi şi o considera caracteristică pentru „păgânism" şi „superstiţii", a fost astfel la origlnea unei încadrări şi a unei exploatări a credinţei în strigoi despre care povestirile referitoare la miracole şi cuvântările predicatorilor aduc o amplă mărturie.

Se precizează astfel obiectul acestei cărţi. Ea se ocupă de funcţionarea socială a memoriei morţilor în epoca medievală. Mal exact, dacă ea se întoarce către acest mare subiect de istorie care este constituit de memoria societăţilor, o face pentru a se interesa în principal de aparentul Său revers, în acelaşi timp necesitatea uitării şi ceea ce se Opune uitării. într-adevăr, vom investiga felul în care au căutat oamenii trecutului să-şi amintească de morţii lor, şi mai ales să-i uite, şi cum unii dintre aceşti morţi — morţi .foarte speciali" şi ei, dar mai mult în imperfecţiune decât In sfinţenie — se răzvrăteau în mod aparent împotriva voinţei de uitare a celor vii, le însufleţeau amintirile, le Invadau visele, le bântuiau casa.

Istoricii şi etnologii au obişnuinţa de a vorbi despre „credinţa în strigoi". Dar ce trebuie să înţelegem noi prin aceasta şi cum poate istoricul să desluşească credinţele din secolele apuse? Una dintre recentele cuceriri ale „antropologiei credinţei" este de a pune în discuţie utili zările neluate în consideraţie ale noţiunii de „credinţă"[10]. Trebuie să ne ferim să reificăm credinţa, să facem din ea un lucru definit o dată pentru totdeauna ce s-ar putea lesne exprima şi transmite către indivizi şi societăţi. Se im pune să substituim acestei noţiuni pe aceea, activă, a „credinţei". în acest sens, credinţa este o activitate nicio dată încheiată, precară, mereu pusă în discuţie, insepara bilă de recurenţele dubiului. Nimic mai puţin fix şi mai puţin sigur decât această activitate a credinţei: etnologul care îşi interoghează informatorii de mai multe ori la rând şi cu ocazii diferite capătă repede conştiinţa acestui lucru. Confruntat cu un document unic şi stabilit pentru vecie, istoricul este într-o situaţie diferită. Şi cel puţin el poate ţine seama în cea mai mare măsură de condiţiile de enunţ al credinţei, de forma şi de genul povestirilor pe care le analizează, căci conţinuturile credinţei depind de aceasta in mare parte. y

Prea adesea, pentru istoric tentaţia este mare de a se-)ara credinţa, căreia el îi postulează *a priori* existenţa şi :onţinutul, de natura documentelor — tipuri diferite de exte şi de imagini —, din care îşi extrage informaţiile. -eea ce spune sau arată documentul, ar fi, se spune, o credinţă" şi pentru a o cunoaşte, pentru istoric ar fi sufi- ient să citească textele vechi şi să descrie imaginile. Dar ierurile nu sunt chiar atât de simple. O critică elemen- iră ne permite deja să punem în evidenţă ponderea con- iţiilor de producere a unui document, tot ceea ce implică, : exemplu, pentru o povestire despre apariţii din secolul Xll-lea sau al Xffl-lea, faptul că a fost transcrisă de către i cleric, în vreme ce, poate, ea fusese narată iniţial (dar ib ce formă?) în limba locuitorilor. Asemenea medieri — Lgvistice, sociale, ideologice — fac parte pe deplin din unţarea credinţei aşa cum ajunge istoricul să o cunoască.

Problema formelor de enunţare nu priveşte doar genul cumentar, ci chiar modul în care oamenii trecutului spun

că ei cred. Pentru istoric, ca de altfel ca şi pentru etnolog, problema este crucială: cum să înţelegi toate aceste povestiri, colportate de către cărturarii Evului Mediu (oameni religioşi, cu siguranţă, dar nu neapărat creduli), care afirmă ca fiind fenomene extrem de fireşti ceea ce noi admitem cu greu: că au apărut morţi, în plină zi, unor persoane **treze** şi perfect sănătoase la minte? Trebuie oare să incriminăm, aşa cum a făcut cândva Lucien Levy-Bruhl, „mentalitatea primitivă" a unei epoci străine de propria noastră logică şi care nu ar fi putut să distingă în mod clar visul de realitate? Totul dezminte o asemenea interpretare: unii dintre clericii care au colportat aceste povestiri cu apariţii **erau** „intelectuali" ale căror raţionamente teologice şi filosofice, ca şi înverşunarea de a distinge „adevărul" de „fals" nu **sunt,** în demersul lor logic, radical diferite de ale noastre. Dacă analizăm mai temeinic formele de enunţ ale povestirilor cu strigoi, sfârşim prin a descoperi faptul că acestea **sunt** de două tipuri. Marea majoritate sunt povestiri **despre** apariţii transmise în mod oral şi transcrise de un **cleric,** cel mai adesea în latină. Aceste povestiri sunt produsul unui lanţ, mai mult sau mai puţin lung, de mărturii ce fac referire la experienţa vizionară anterioară a unei a **treia** persoane. Niciodată cel care scrie nu revendică pentru el însuşi experienţa directă a apariţiei. în anumite **cazuri,** aceasta este descrisă ca un vis, dar cel mai adesea **se face** menţiunea unei viziuni în stare de veghe. Căci prejudecăţile defavorabile prin care, în Evul Mediu, **cultura** oficială, cea a clericilor, culpabiliza visele, incitau la menţionarea de viziuni în stare de trezie când se dorea **întărirea** credibilităţii unei povestiri. Mai mult, mortul (sau orice altă fiinţă supranaturală) a cărui apariţie este relatată este descris în aceste povestiri într-un mod concret, **cvasi-fizic:** nu numai că martorul spune că l-a auzit vorbind, ci îl descrie ca pe o persoană vie şi uneori afirmă că l-a atins şi a simţit atingerea sa. Dacă în anumite cazuri recunoaştem aici influenţa durabilă a tradiţiilor păgâne, nu trebuie oare să ne gândim şi la *efectele de real* proprii **povestirilor** relatate oral, apoi încredinţate scrisului şi, sub **această** formă, autentificate? Astfel obiectivarea conţinutului povestirii relatate avea loc în acelaşi timp cu **socializarea** sa. De **altfel,** nu ni se întâmplă oare şi astăzi să

auzim şi să relatăm la rândul nostru „poveşti cu strigoi"? Or, numai prin simplul fapt de a povesti şi de a numi, noi dăm un fel de existenţă, de prezenţă, o formă, adică un corp şi o voce, la ceea ce nu este decât o fiinţă imaginară, într-o cultură în care lumea de aici şi lumea de dincolo erau susceptibile de a comunica, „a crede în strigoi" însemna să vorbeşti despre ei, chiar improvizând, şi să faci din aceştia imagini (de exemplu în anluminurile din manuscrisele miniate). însemna de asemenea să încerci să „faci să se creadă" în ei, utilizând aceste texte şi aceste imagini în scopuri cât se poate de reale, eficace, care îi interesau pe cei vii şi mai ales pe cei puternici[11]: căci povestirile cu strigoi favorizau promovarea liturghiei morţilor, dezvoltarea spiritului pios, atragerea de donaţii pioase, întărirea influenţei Bisericii asupra societăţii creştine.

Dar nu putem rămâne numai la aceasta. Ce însemna în Evul Mediu pentru fiecare om în parte „să creadă în strigoi"? încă de la început, vom descoperi aici un alt tip de enunţ, în povestiri mai limitate ca număr: povestirile autobiografice. De această dată, cel care scrie nu se mulţumeşte să relateze ce a auzit sau citit, el spune că atestă personal cu propria experienţă despre morţi. Este firesc ca şi aici istoricul să fie prudent: modele literare ale autobiografiei influenţează încă din Antichitate tradiţiile occidentale. Dar, în anumite cazuri, şi mai ales începând din secolul al XlI-lea, nu există nici un dubiu în legătură cu autenticitatea sentimentelor şi a impresiilor exprimate în aceste texte. Or, povestirile autobiografice nu menţionează decât în cazuri cât se poate de speciale o viziune în stare de veghe, caracteristică mai degrabă povestirilor relatate. în schimb, povestirile autobiografice vorbesc uneori despre strania impresie a unei prezenţe invizibile şi cel mai adesea despre un vis, despre o imagine onirică mai mult sau mai puUn inconsistentă şi fantomatică, produsă de chin, doliu şi reaua conştiinţă după dispariţia unei fiinţe dragi. Asemenea povestiri ne surprind mult mai puţin decât povestirile despre viziuni în stare de veghe: nu putem oare şi noi să visăm o rudă moartă, să încercăm până şi în somn durerea „morţii celuilalt"? Când nucleul intim al credinţei subiective se lasă întrevăzut în povestirile autobiografice, vom descoperi că pentru individ ca şi pentru

colectivitate» ptintru oamenii Evului Mediu c de astăzi, când se desfăşoară în chinuri „travaliul doliului"[12]', esenţialul este conflictul între dorinţa şi imposibilitatea de a uita, între fragilitatea memoriei şi voinţa de a-şi aminti.

în acest sens, Evul Mediu despre care este vorba aici nu este prin urmare atât de deosebit de propria noastră cultură pe cât ne-am putea aştepta. Cu siguranţă, pentru oamenii acestei epoci îndepărtate de noi, strigoii „există", şi remarcăm aici, este adevărat, o diferenţă semnificativă între această epocă şi epoca noastră. Când sfântul Augustin afirmă că morţii nu pot reveni pe pământ, el nu pune în discuţie realitatea existenţei sufletelor în lumea cealaltă, ci doar dorinţa lui Dumnezeu de a nu le lăsa să apară. Dacă clericii se întreabă asupra „adevărului" sau „falsităţii" apariţiilor, ei nu o fac pentru a sugera imposibilitatea acestora din urmă, ci pentru a se asigura că cele pe care trebuie să le judece sunt de origine divină iar nu diabolică. Pentru majoritatea occidentalilor, acest întreg sistem de credinţă —* începând din epoca Luminilor şi din secolul al XlX-lea — a devenit străin. Obligatoriu, aici se află punctul de plecare al istoricului. El nu trebuie să simuleze că adoptă modul de gândire al vechilor autori ale căror scrieri le regăseşte. Confruntat cu o masă considerabilă de povestiri şi imagini, el trebuie să caute, dimpotrivă — fără a abdica deloc de la propria sa raţiune — să le înţeleagă logicile şi funcţiile. Această carte se doreşte astfel o contribuţie la o istorie socială a imaginarului. Prin prisma cazurilor de strigoi medievali — care nu existau decât în imaginaţie şi în povestirile oamenilor acelor vremi —, este vorba despre a şti cum şi de ce viii (şi cine dintre ei), în Visele lor şi în povestirile cu viziuni, au conferit anumitor morţi un simulacru de existenţă, o aparenţă de trup şi un chip: poate pentru a se înţelege mai bine pe ei înşişi în relaţiile lor cu imaginea onirică şi obsedantă a rudelor lor moarte, sau chiar, sub pretextul unui dialog imaginar cu morţii relatat cu complezenţă de clerici, pentru a stăpâni

---

• **In** fr. *travail du deuă,* autorul face o paralelă între travaliul, muncile **naşterii,** şl travaliul doliului, ambele implicând aceeaşi perioadă de **dureri Insuportabile (n. (r.).** ■

mai bine societatea celor vii, transmiterea moştenirilor şi impunerea normelor morale şi sociale.

A încerca să înţelegem din punct de vedere istoric un imaginar social: acesta este sensul acestei cărţi, unde pasiunea istoricului pentru document — povestiri savuroase şi imagini nu mai puţin uimitoare — se luptă cu voinţa de a regăsi, chiar în materialitatea textelor şi a imaginilor, în limbaj, trăsătură şi culoare, sensul trecutului. De unde forma specială conferită în mod foarte conştient de către istoric scrierii sale. într-adevăr, căutând continuu să *analizeze* şi să explice, trebuia să adopte stilul narativ ce caracterizează partea principală a documentaţiei şi să urmeze transformările acestuia în timp. Căci, ceea ce contează într-o povestire nu este doar trama generală, o structură formală care uneori rezistă neschimbată de-a lungul secolelor şi sfidează chiar singularitatea culturilor. Mai sunt şi variantele şi o mulţime de detalii concrete în continuă schimbare care poartă marca fiecărui moment istoric ca nişte intenţii datate şi localizate ale celor care au produs, colportat şi primit aceste povestiri şi aceste imagini. De aceea, amestecând povestirea cu analiza, am dorit să restitui, să fac să fie înţelese şi vizualizate cuvintele şi visele trecutului.

I

Respingerea strigoilor

Un refuz constant, dar nu lipsit de ambiguitate şi de contradicţii, de a admite posibilitatea întoarcerii morţilor In vise sau,- chiar, în viziunile în stare de veghe caracterizează cultura ecleziastică a Evului Mediu timpuriu. Unul din motivele principale ale acestui refuz constă în asimilarea credinţelor şi a practicilor referitoare la întoarcerea morţilor cu „supravieţuirea" păgânismului antic, ale cărui culte funerare erau respinse peste tot, domesticite sau ascunse. Astfel, cuvântul *larva, care,* la Roma, desemna sufletele funeste ale morţilor, a căpătat în latina creştinilor sensul de spirite demoniace şi de măşti diabolice. Necromanţiei (divinaţia prin morţi) i-a fost conferit sensul de „nigromanţie", magie neagră şi invocarea diavolului. Trebuie să invocăm şi motive pozitive: preocuparea exclusivă a creştinismului pentru mântuirea sufletului a condus la reducerea practicilor funerare şi a preocupării pentru înmormântare, punct de fixare a „spectrelor" malefice. Singura excepţie era valabilă pentru corpul sfinţilor şi mormântul lor, rezervă de puteri taumaturgice. Doar în acest loc, era legitim să se aştepte revelaţiile unui mort **atât** de excepţional, un sfânt al Bisericii. Sfântul putea apărea chiar în vise, graţie unei practici venite direct din sanctuarele păgâne şi pe care clericii au fost nevoiţi să se hotărască a le tolera: cea a incubaţiei, adică a somnului în contact cu mormântul sfântului, în aşteptarea apariţiei sale onirice. într-o gândire religioasă multă vreme sfâșiată de un dualism fundamental — antagonismul dintre diavol şl **sfinţi,** fantasmagoriile primului şi apariţiile controlate

ale celorlalţi —, nu mai era loc pentru strigoi, pentru revelaţiile onirice şi ambivalenţe ale morţilor obişnuiţi.

MOŞTENIRI ŞI CONTRAMODELE

Respingerea constantă a strigoilor de către cultura creştină oficială din Evul Mediu timpuriu contrastează, cel puţin parţial, cu atitudinile mai conciliante ale diferitelor culturi de la care creştinismul medieval a moştenit unele din trăsăturile sale: păgânismul greco-roman, culturile „barbare" asimilate mai târziu, modelele biblice care sunt temelia ideologiei sale. în Grecia şi la Roma, povestirile cu strigoi sunt peste tot. în literatura greacă, încă de la Homer, abundă mărturiile în care „imaginea" *{eidolon)* mortului recent, dispărut brutal, uneori infam, dar cel mai adesea glorios — aşa curn este Patrocle a cărui pierdere o deplânge Ahile şi care îi apare în somn[1] —, revine să bântuie visele celor vii care l-au îndrăgit. Jean-Pierre Vernant a analizat superb resorturile şi funcţiile acestor reprezentări ale morţii şi ale morţilor în Grecia antică: .Această imposibilitate de a considera moartea din perspectiva morţilor este ceea ce constituie în acelaşi timp oroarea sa, radicala sa stranietate, totala sa alteritate, şi ceea ce le permite celor vii să o depăşească instituind, în existenţa lor socială, o rememorare constantă a anumitor tipuri de morţi"[2]. Lumea romană trebuie încă şi mai mult să ne reţină atenţia. La Roma, pentru Lucreţiu de exemplu, *simulacrum* este un dublu imaterial pe care avem iluzia că îl „vedem şi auzim faţă în faţă", ca şi cum mortul ar fi încă în viaţă. Poetul descrie raportul dintre mort şi dublul său după modelul năpârlirii greierilor sau al şerpilor[3]. Dar abundă mai ales morţii funeşti: victime ale unei morţi violente care caută să se răzbune, suflete pângărite ce rătăcesc în apropierea mormântului lor, morţi fără mormânt *(insepultQ,* sinucigaşi *(biothanatCj,* femei moarte în chinurile facerii. Esenţiale sunt ritualurile legate de memoria morţilor. Unele sunt în principiu interzise, iar necromanţia este chiar pedepsită cu moartea. Dar altele sunt legitime: *manes* au altarul ,k>r şi efigiile lor casnice. în februarie se

desfăşoară *parentalia* după modelul funeraliilor, cu un praznic oferit strămoşilor. Dimpotrivă, *lemuria* nu cuprind praznicul ci un ritual de conjurare — aruncarea peste umărul stâng a boabelor negre ce sunt recunoscute ca fiind hrana morţilor —, prin care *paterfamUias* îi linişteşte pe morţii funeşti[4].

Culturile germanice străvechi nu ne sunt cunoscute, în principal, decât din texte târzii, dar care au putut transmite reprezentări tradiţionale şi probabil foarte vechi. Este vorba în special de *Edda* anonimă, compusă între secolele al Xtlea şi al Xll-lea, dar al cărei material ar data din secolul al Vll-lea, şi acele *saga* scandinave şi islandeze, încredinţate scrisului între secolele al Xll-lea şi al XTV-lea într-o epocă în care creştinismul era deja bine implantat în Europa de nord: astfel sunt *Eyrbyggja Saga* sau *Saga lui Snorri Godi,* scrisă către 1230, *Saga lui Laxdoela,* scrisă probabil către 1250, sau *Saga locuitorilor din valea Svârfud,* remaniată către 1300. Sunt numeroşi aici morţii sau *draugr* care revin, mutilându-i sau ucigându-i pe cei pe care îi întâlnesc, devastând ţinuturi întregi, constrângându-i pe oameni şi pe animale să-şi părăsească locuinţele[6]. Spre deosebire de strigoii din Antichitatea clasică, aceşti morţi nu sunt descrişi ca „imagini". Ei par dotaţi cu Un corp real, ca şi cum cadavrul însuşi, revenit la viaţă, ar fi ieşit din mormântul său. Povestirile eroice relatează de asemenea lupta, până în mormânt, dintre un mort şi un viu care caută să pună stăpânire pe armele sale. în *Thordar Saga,* Skeggi intră în mormântul regelui Hrolf al Danemarcei şi îi fură spada Skofnung. în *Reykdoela Saga,* eroul Thorket ia spada lui Skefil din adâncul mormântului Său, dar mortul îi apare în vis şi-i cere arma înapoi. Povestea lui Aswid şi Asmund, relatată în latineşte de către Saxo Grammaticus (1149-l216) în lucrarea sa *Faptele danezilor,* este destul de apropiată: din cauză că Aswid murise prematur, prietenul său Asmund, care i-a promis să nu-l părăsească, pune să fie coborât în mormânt, înarmat cu provizii. Ceva mai târziu, este găsit desfigurat şt "acoperit de sânge, dar în viaţă. El povesteşte: Aswid, în fiecare noapte, revenea la viaţă. După ce şi-a devorat calul, apoi câinele care fuseseră înmormântaţi o dată cu el, el s-a aruncat asupra prietenului său şi i-a

i **o ureche.** Asmund a trebuit să se hotărască să-i taie capul şi să-i înfigă un par în trup pentru a-l imobiliza[6]. în *Saga lui Grettir,* eroul violează mormântul lui Karr, pe care îl găseşte aşezat pe tronul său. îi răpeşte comoara şi sabia, dar Karr îi apucă braţul şi se bat cu furie, până când Grettir îi taie capul şi fuge. Mai târziu, devenit paznicul oilor lui Thordall şi Gudrun, el decapitează şi arde corpul înfricoşătorului Glam care devasta ţinutul şi decima turmele[7]. Să reţinem violenţa înfiorătoare şi „corporalitatea" acestor strigoi pe care numai eliminarea cadavrului îi poate îndepărta definitiv. Se va vedea că în legătură cu toate acestea, creştinismul nu şi-a impus cu uşurinţă punctul de vedere.

BIBLIA ŞI STRIGOII

Absenţa totală a strigoilor din Biblie a favorizat probabil şi ea voinţa de respingere a strigoilor de către cultura creştină. Mai multe pasaje din Evanghelii manifestă chiar o mare reticenţă faţă de un cult al morţilor: „Lasă morţii să-şi îngroape morţii lor" spune Isus (Mâţei, VIII, 21), sau „Nu este Dumnezeul morţilor, ci al viilor" (Matei, XXII, 32). Desigur că numeroşi morţi sunt înviaţi de către Isus (şi mai târziu de unii dintre discipolii săi), dar un asemenea miracol — cel mai răsunător care există potrivit clasificărilor ulterioare ale hagiografilor medievali — nu este asimilabil cu întoarcerea unui strigoi[8]. El prefigurează propria înviere a lui Christos la trei zile după Patimile sale. El anticipează de asemenea şi învierea universală a morţilor de la sfârşitul vremurilor.

în timpul Schimbării la Faţă, Isus apare în slavă înconjurat de Moise şi de Ilie[9]. în afara faptului că aceştia doi din urmă nu sunt personaje obişnuite, ci — cel puţin — un **fel** de „sfinţi", tradiţia va vrea ca ei să nu fie morţi ci, aşa cum s-a întâmplat şi cu Enoh, să fi fost răpiţi, în timp ce erau în viaţă, din paradisul pământesc... Mai multe pasaje din Evanghelii pot fi interpretate drept refuzuri explicite ale credinţei în strigoi. Când Isus păşeşte pe ape, discipolii **săi si4iiţ,.4PiIM&l9i.** de teamă şi cred în apariţia unei

lantome", iar Isus trebuie să-i liniştească (Matei, XTV, 25; **Marcu,** VI, 49). Fără îndoială, din acelaşi motiv Isus spune sfintelor femei să nu le fie teamă când le apare după **învierea** sa (Matei, XXVIII, 10). Nu este mai puţin semnilieativ că apostolii, preveniţi de acestea, nu le dau deloc crezare şi le bănuiesc că au visat (Luca, XXIV, 11). Când **Isus** le apare în sfârşit discipolilor, ei „înspăimântându-se şl înfricoşându-se, credeau că văd duh". Isus le recomandă prin urmare să îl „pipăie", căci „duhul nu are carne şi oase", şi mănâncă împreună cu ei pentru a le da o **dovadă** în plus că este cât se poate de viu (Luca, XXIV, 37). **Acestui** episod îi corespunde scena eliberării miraculoase **a lui** Petru din Faptele Apostolilor (XII, 15): nevrând să-i **dea** crezare slujitoarei Roda care le spune că Petru este în **faţa** porţii, discipolii o consideră „nebună", şi afirmă că **este** vorba de „îngerul său". Cu toate acestea, textul din **Evanghelii** care va avea, în această privinţă, cel mai mare **succes** şi va părea că neagă orice posibilitate, pentru **morţi,** de a le apărea celor vii, este parabola lui *Lazăr* şi a **bogatului** nemilostiv (Luca, XVI, 27-31). Nu numai că Abraham îi spune bogatului că nu există, în lumea de **dincolo,** trecere posibilă între lăcaşul celor preafericiţi (Sânul **lul** Abraham) şi cel al condamnaţilor, dar refuză să-i îngăduie lui Lazăr să revină pe pământ pentru a-i pune în **gardă** pe fraţii bogatului nemilostiv împotriva chinurilor **Care** îi aşteaptă în lumea de dincolo. Iată cum va interpreta sfântul Augustin parabola: este exclus ca morţii să **revină** pe pământ.

Singura povestire biblică veritabilă cu strigoi aparţine **Vechiului** Testament. Or, această povestire este puternic marcată negativ, din moment ce este vorba despre o povesII ic de necromanţie: este episodul prezicătoarei din Endor **îndelung** expus în Cartea Regilor (I, Regi, XXVIII) şi reluat CU **nuanţări** în Cronici (X, 13-l4) şi Ecleziastul (XLVI, 23). Acest episod a prilejuit numeroase comentarii încă din **primele** secole ale Bisericii şi chiar, începând din secolul al **Xll-lea,** o iconografie relativ bogată.

Textul biblic descrie un ritual de necromanţie îndeplinit In **mod** clandestin de către o vrăjitoare în beneficiul regelui Saul care interzisese totuşi asemenea practici. Regele se **Adresează** acestei femei pentru că se ştie părăsit de

Dumnezeu din cauza crimelor sale şi pentru că vrea să cunoască rezultatul bătăliei pe care o va da a doua zi împotriva Filistenilor. Procedeul de evocare a mortului nu este descris, dar textul biblic precizează că numai prezicătoarea îl vede pe Samuel şi că ea i-l descrie lui Saul ca pe un bărbat foarte „bătrân ieşind din pământ, îmbrăcat cu o haină lungă". Apoi Saul şi Samuel au o lungă conversaţie, la capătul căreia primul primeşte vestea morţii sale din ziua următoare.

De la Părinţii Bisericii greci şi latini (în special sfântul Augustin) până la teologii scolastici, exegeza s-a străduit să înţeleagă natura acestei apariţii. Diversitatea interpretărilor este extremă: mortul a fost înviat? Oare s-a arătat „spiritul" lui Samuel? Vrăjitoarea l-a înşelat pe rege prin vreun şiretlic? Sau poate diavolul a înviat o „fantasmă" sub trăsăturile lui Samuel? Sau poate chiar Satana însuşi a luat înfăţişarea acestuia din urmă? în secolul al Xll-lea, teologul parizian Pierre le Mangeur (m. 1169) rezumă toate aceste ipoteze; „în legătură cu această evocare, unii spun că spiritul rău a apărut sub înfăţişarea lui Samuel sau chiar că imaginea sa fantastică este cea care (adică aceea înviată de diavol) a apărut acolo, cea care a fost numită «Samuel». Alţii spun că, prin voia lui Dumnezeu, este chiar sufletul lui Samuel, acoperit de un trup, cel care a apărut; dar pentru alţii este un trup care a fost înviat şi care a primit viaţa unui spirit, în vreme ce sufletul lui Samuel rămânea la locul odihnei sale[10]". în această epocă, prin urmare, toate soluţiile par posibile. Două secole mai târziu, prevalează, dimpotrivă, interpretarea diabolică. Dar ea se îndepărtează atunci de figura lui Samuel pentru a se interesa din ce în ce mai exclusiv de vrăjitoare şi de Satana.

Urmărită cu interes într-o perioadă foarte îndelungată (din secolul al Xll-lea până în cel de-al XVTI-lea), iconografia corespunzătoare transpune bine această evoluţie: într-o miniatură din *Bible historiale* a lui Guyart des Moulins, în primul sfert al secolului al XV-lea, se vede pentru prima oară diavolul intrând în scenă, ca pentru a prezida dialogul dintre prezicătoare şi răul rege Saul, în vreme ce Samuel stă deoparte *{ii.* I)[u]. Această iconografie tinde să se donfunde încă din prima jumătate a secolului al XVI-lea

(într-un tablou de Jacob Corneliusz, aflat la Amsterdam, 1526) cu cea a sabatului vrăjitoarelor".

înaintea acestei epoci, modurile de figurare a lui Sarnuel prezintă o mare diversitate.

Uneori strigoiul este reprezentat în maniera unui înviat (ii. 2): Samuel ţine ochii deschişi, dar faţa sa, de un brun închis, contrastează cu pielea albă a prezicătoarei şi a regelui; trupul său este în întregime înfăşurat în bandaje care îi dau aspectul unei mumii şi el se ridică în mormântul său[13]. Este cât se poate de evident că această reprezentare îşi împrumută trăsăturile din iconografia convenţională a învierii lui Lazăr de către Christos. Chiar regele, care îşi ascunde chipul în mantie pentru a nu fi recunoscut de către ghicitoare, ne aminteşte gestul ucenicilor lui Christos care se ţin de nas pentru a nu simţi mirosul dezagreabil al cadavrului lui Lazăr.

Alteori strigoiul este reprezentat sub trăsăturile şi cu veşmintele unui om viu *{ii. 3).* Numai lectura textului ne poate face să înţelegem că este vorba despre un mort. Această iconografie este la fel de veche precum şi cea anterioară din moment ce o găsim într-un manuscris de la sfârşitul secolului al Xll-lea al *Comentariului Psalmilor* de Pietro Lombardo[14] (Petrus Lombardus). Ea se continuă începând cu sfârşitul secolului al XlII-lea în ilustraţiile la *Bfole historiale*[15].

Alteori Samuel apare ca un mort-viu în mişcare, gol, abia acoperit cu un linţoliu care îi flutură pe cap şi pe umeri[16].

In sfârşit, alteori, linţoliul dezvăluie prin transparenţa sa trupul de care se lipeşte *{ii.* 4)[17]. în acest ultim caz, imaginea medievală anunţă imaginea modernă a fantomei. Dar această aparenţă de fantomă ţine numai de natura veşmântului, căci dacă chipul mortului pare de o mare paloare, la fel se întâmplă şi cu chipurile albe ale celorlalte personaje.

Iconografia acestui episod biblic ezită prin urmare între mal multe formule, dar care toate dau mortului un trup plin, integritatea cărnii şi îl arată înveşmântat cel puţin în linţoliu dacă nu în haina cu care se presupune că era îmbrâcal în timpul vieţii sale. Va trebui să comparăm aceste imagini cu cele care ilustrează în aceleaşi epoci povestiri

despre apariţii ale unor morţi oarecare. Pentru moment, să reţinem doar posibilitatea, într-un tip de imagini cel puţin, a unei conotaţii negative şi chiar diabolice a evocării lui Saul de către vrăjitoarea din Endor. Acest tip de imagini este în concordanţă cu judecăţile defavorabile care, în tradiţia augustiniană, se referea mai general la problema strigoilor.

AUGUSTIN ŞI EVODIUS

Episcopul de Hippona, Augustin (354-430), este adevăratul fondator al teoriei creştine a strigoilor. Aceasta în sensul unei restricţii puternice impuse apariţiilor de morţi. Aceste apariţii sunt considerate dacă nu imposibile, cel puţin excepţionale; atunci când au loc, nu este vorba de trup şi nici chiar de sufletul mortului, ci doar de o „imagine spirituală" a mortului; aceste „imagini spirituale" sunt foarte adesea introduse de demoni în spiritul oamenilor, în special în vise, pe parcursul somnului: trebuie, prin urmare, să nu avem încredere în vise.

Tertulian (160-230) combătuse deja ideea potrivit căreia viziunea unui mort ar permite să se vadă chiar sufletul[18]. Ar fi vorba mai degrabă despre demoni ce trec drept rude ale celor vii cărora le apar şi pe care un exorcism îi poate constrânge să-şi mărturisească adevărata lor natură. Poate fi vorba despre un „demon personal" care l-a bântuit pe om în timpul vieţii sale şi l-a împins să acţioneze rău[19]. în ceea ce îl priveşte, Lactanţiu (250-325) includea într-o aceeaşi reprobare opinia poporului *{vulgus)* potrivit căreia „sufletele morţilor rătăcesc în jurul mormintelor şi ale rămăşiţelor corpului lor", şi idolii care sunt ei înşişi „simulacre de morţi". Adevăratul Dumnezeu nu are nevoie de asemenea „imagini"[20]. Şi totuşi, strigoi apar: chiar Ambrozie de Milano — maestrul lui Augustin — descrie cu emoţie visul în care i-a apărut fratele său mort Satyrus.

Augustin pune problema strigoilor într-un mod mult mai sistematic şi amplu. El se ocupă de aceasta prin intermediul unei reflecţii mai complete asupra morţii şi

morţilor, viziunilor şi viselor, îngerilor, demonilor şi sfinţilor. Să notăm că o parte din dosarul augustinian, la acest **capitol,** este de natură epistolară: interesul său rezidă prin **urmare** în a se confrunta opiniile lui Augustin cu cele ale corespondenţilor săi, Evodius (pentru scrisoarea 158), **apoi** Paulinus de Nola (pentru tratatul despre „îngrijirile ce trebuie date morţilor").

Corespondentul său Evodius relansează într-o **scrisoare** un dialog pe care Augustin şi el îl întreţin vreme îndelungată. Mai tânăr decât Augustin, şi el sa convertit **tot** la Milano, apoi şi-a urmat prietenul la Roma, apoi la **Tagasta,** unde a devenit unul dintre primii călugări, înainte de a deveni episcop de Uzala, în apropiere de.Utica. **Dând** răspuns întrebărilor sale, Augustin a compus tratatele sale despre suflet (De *quantitate animae)* şi. despre liberul arbitru (De *libero arbitrio).* Metoda dialogului este **mereu** aceeaşi: Evodius simulează îndoiala *{simulata dubitatio),* pentru a lăsa întreaga libertate lui Augustin să-şi **dezvolte** argumentele. Pentru Evodius, apariţiile morţilor **nu ar** crea nici un dubiu, ele par chiar foarte numeroase şi BT **avea** ca funcţie să vestească evenimente viitoare, care se **realizează** în mod efectiv[21]. „Mai mult decât o dată" el a **auzit** spunâridu-se că numeroşi morţi au revenit, ziua ca şl noaptea, în casele unde erau obişnuiţi. Oameni treji i-au **întâlnit** pe drum. Dacă ţinem seama de ceea ce se spune, **mulţi** vin la un anumit moment al nopţii în locurile unde **corpul** lor a fost înmormântat, adică mai ales în bazilicile **unde** se spun rugăciunile la morminte. Evodius citează în **special** mărturia demnă de încredere a unui preot foarte **sfânt** care a văzut o mulţime de morţi ieşind din baptis**teriu cu** trupurile luminoase. Evodius spune că a condus 0 **adevărată** anchetă, o *inquisitio* în care toate indiciile **concordă. Prin** turnare, el nu se poate mulţumi să creadă că **toate** aceste lucruri nu sunt decât o urzeală de fabule: **pentru** el, morţii îi vizitează pe cei vii în visele lor şi chiar • .nul aceştia sunt treji. Aceste *visitationes* nu sunt fani.isinc *(fantasia:* cuvântul are o conotaţie diabolică foarte puternică), ele sunt tot atât de veridice precum sunt, în Scripturi, visele lui Iosif. Evodius însuşi a beneficiat de **vestiri,** care s-au dovedit exacte, de la trei călugări morţi

(Profuturus, Privatus şi Servilius). Apelează prin urmare la înţelepciunea lui Augustin pentru a-şi da părerea, în special în legătură cu cazul foarte complex al tânărului său secretar care tocmai murise prematur la vârsta de douăzeci şi doi de ani.

Trebuie să descâlcim firul oarecum încurcat al acestei povestiri pentru a reconstitui cronologia, riguros stabilită de Evodius, a gesturilor rituale care au însoţit moartea tânărului bărbat şi a semnelor care, sub forma viziunilor şi apariţiilor, au vestit-o şi urmat-o. Aceste gesturi şi aceste semne dezvăluie coeziunea unei micro-societăţi sudate prin această moarte şi consecinţele sale: ea reuneşte persoane cât se poate de vii, altele care sunt moarte, în sfârşit, altele, care nu vor întârzia să moară. Acest mediu este cel în care trăieşte Evodius şi îşi compune relatarea pornind de la istorisirile celor din jurul său. Este remarcabil, cu toate acestea, că el nu vorbeşte în nici un moment despre o apariţie de care ar fi beneficiat cu titlu personal, ci mereu despre viziuni sau vise ale altora. Pentru mai multă claritate, să distingem etapele succesive ale povestirii.

1. în vreme ce tânărul este în agonie, unul dintre codiscipolii săi, mort cu opt luni mai devreme, îi apare în vis pentru a-i vesti că „vine să-şi caute prietenul".

2. Chiar în ziua morţii sale, tânărul îşi cheamă tatăl, care este preot, şi, de trei ori, schimbă cu el un sărut de împăcare, îndemnându-l să-l urmeze curând în moarte. Această dorinţă se va realiza foarte repede.

3. Abia murise tânărul secretar al lui Evodius, că un alt „bărbat" — după toate probabilităţile un mort, dar identi tatea sa nu este precizată —, ţinând în mână o ramură de laur şi un înscris (nu se cunoaşte dinainte despre ce în scris este vorba), îi apare în aceeaşi casă unui bătrân pe jumătate *treaz.* în ciuda faptului că este misterioasă, aceas tă apariţie trebuie să semnifice că mortul va fi mântuit.

4. într-adevăr, în vreme ce sunt organizate rugăciuni timp de trei zile pentru mântuirea celui mort, încă a doua zi, o văduvă cucernică, Urbica, vede în vis un diacon, dece dat el însuşi cu patru ani mai devreme. Este pe cale să pregătească un palat strălucitor ca argintul spre a-l primi aici pe tânărul secretar decedat „în ajun". El se agită în

compania slujitoarelor lui Dumnezeu, fecioare şi văduve, In vreme ce un bătrân strălucind de alboare *(senex candidus:* este oare însuşi Dumnezeu?) porunceşte unei perechi de făpturi la fel de albe (îngeri) să-l scoată pe tânăr din mormântul său şi să-l ducă la cer. Această viziune celestă confirmă prin urmare destinul preafericit al mortului.

5. In sfârşit, în cea de a treia zi, acesta apare el însuşi bl visul unuia dintre fraţii săi care îi pune o serie de întrebări: ştie că el este mort? (Răspunde afirmativ.) A fost primit de Dumnezeu? (Da.) Ce vrea el? „Am fost trimis, •pune el, pentru a-mi căuta părintele." Acesta este un preot care, în compania bătrânului episcop Theasius, Caută să se consoleze la mănăstire de pierderea fiului său. Cel care visează se trezeşte şi îşi povesteşte viziunea episcopului care ezită să-l tulbure pe preot cu o asemenea veste. Dar cum acesta a fost anunţat, tatăl moare la patru Sile după acea *uisitatio* a fiului său, deci la şapte zile de la moartea acestuia.

Această serie de viziuni onirice conţine cel puţin trei apariţii cu strigoi diferiţi (diaconul mort în urmă cu patru ani, eodiscţpolul decedat cu opt luni mai devreme şi, în Sfârşit, însuşi tânărul secretar), care, toate, au aceeaşi funcţie: fie să vestească cuiva moartea apropiată a unei persoane (tânărul, apoi tatăl său), fie să dezvăluie viitorul mortului în lumea de dincolo (este cazul tânărului care CSte mântuit). Aceşti morţi îi informează pe cei vii despre moarte şi morţi, dar nu le cer intercesiuni, chiar dacă tânărul îşi exprimă gratitudinea pentru rugăciunile pe Care cei apropiaţi le-au spus pentru mântuirea sa. Există ■Ici O diferenţă notabilă faţă de strigoii din Evul Mediu central.

Scrisoarea lui Evodius înregistrează de asemenea revelaţiile mortului într-un spaţiu special, cel al mormintelor din ce in ce mai concentrate în biserici, pe lângă mormintele sfinţilor *{ad sanctos).* Care este, în concepţia lui Evoillus, partea de *simulata dubitatio?* Este dificil să ghicim cu ■ i/u- convingerea sa intimă. în orice caz, Augustin nu putea deloc accepta tot ceea ce îi prezenta Evodius ca Sigur. Putem să apreciem acest lucru din răspunsul său la 0 altă scrisoare, cea a lui Paulinus de Nola.

În 421, Paulinus, episcop de Nola, în Campania, îi scrie prietenului său, episcopul de Hippona, că a consimţit la dorinţa unei nobile doamne, Flora, de a-i îngădui înmormântarea fiului ei în bazilica San-Felice din Nola; el presupune că înmormântarea *ad sanctos* este în beneficiul morţilor şi îi cere părerea lui Augustin. Răspunsul pe care acesta sfârşeşte prin a i-l trimite este un adevărat tratat despre „grija pe care trebuie s-o avem faţă de morţi" (De *cura pro mortuis gerenda,* către 421/424[22]).

Augustin nu împărtăşeşte părerea lui Paulinus. Creştinii, după el, nu trebuie să se preocupe de trupul morţilor, aşa cum fac păgânii. Numai sufletul trebuie să fie important pentru ei şi pentru mântuirea lui trebuie să se roage la Dumnezeu. Pompa funeraliilor, starea mormântului nu au importanţă decât pentru cei vii, la consolarea cărora contribuie *(„magis sunt vivorum solacia quam subsidia mortuorum",* capitolul II[23]).

Augustin se străduieşte prin toate mijloacele să nege posibilitatea unei comunicări între vii şi morţi. Cu cât cei vii ignoră destinul mortului în lumea de dincolo, cu atât acesta nu mai ştie nimic despre cei vii. El trebuie totuşi să admită, dând crezare anumitor povestiri despre viziuni ce i-au fost relatate, că unii morţi pot apărea, fie în vis, fie „altfel" spre a da rudelor lor o informaţie şi chiar spre a indica ce trebuie făcut pentru înhumarea defuncţilor. El povesteşte în capitolul al X-lea întâmplarea pe care a auzit-o la Milano: în vreme ce nişte creditori nedelicaţi îi cereau unui tânăr datoria pe care tatăl său ar fi neglijat să o plătească înainte de a muri, mortul îi apare fiului său în vis pentru a-i dezvălui unde se află chitanţa de rambursare a datoriei.

Dar o asemenea apariţie se produce fără ştirea mortului, în acelaşi mod în care putem visa un om viu fără ca acesta să ştie nimic despre acest lucru. Astfel, în momentul în care, la Milano, Augustin auzea această povestire, el însuşi îi apărea în vis, fără ştirea sa, retorului Eulogius de Cartagina. Acesta, nereuşind să înţeleagă un pasaj dificil din Cicero, visase că Augustin îi dicta soluţia. Firesc,

Augustin nu ştia nimic despre acest vis: „De cealaltă parte a mării, făceam în acelaşi moment cu totul altceva, poate că eram pe cale să adorm, în orice caz nu mă preocupam deloc de lumea problemelor sale" (capitolul al Xl-lea).

„Cum se poate acest lucru?" se întreabă Augustin. Ca întotdeauna, când îşi pune o întrebare dificilă pe care nu vrea să o eludeze, el se mulţumeşte să mărturisească: „Nu şl iu"[24]. De fapt, reducerea apariţiilor de morţi la cazul viselor pe care cei vii le au unii despre alţii îi permite să nege i â morţii înşişi pot să se deplaseze ca spirite şi să intervină realmente în sprijinul celor vii. în toate cazurile, cel care apare nu este omul, fie că este viu sau mort, nici sufletul său, nici, desigur, trupul său. Este o „aparenţă de bra" *[similitudo hominis),* o „imagine" *[imago],* total străină (le conştiinţa celui pe care ea îl descrie ca viu.

Morţii, în aceeaşi măsură ca şi cei vii, nu ştiu prin urmare că visătorii îi văd „imaginar" *[imaginaliter)* (capitolul al Xll-lea). Spiritele morţilor *[spiritus defunctorum)* nu au nici un motiv să se amestece cu cei vii (capitolul al XlII-lea): este de altfel ceea ce arată foarte bine parabola lui Lazăr pe care Abraham nu l-a autorizat să apară fraţilor bogatului nemilostiv. Desigur, bogatul avea grija fraţilor săi, dar nu le cunoştea ocupaţiile pe pământ. La fel, ne preocupăm de morţii noştri, dar fără să ştim ce se întâmplă cu ei (capitolul al XTV-lea).

Dacă morţii află ceva despre cei vii, aceasta nu poate fi decât prin intermediul îngerilor, care îi frecventează pe unii şi pe ceilalţi şi asigură o mediere între împărăţia divină, care se află în afara timpului, şi lumea oamenilor, care se află în timp. Şi dacă trebuie să admitem, ca excepţie, posibilitatea câtorva apariţii, ele nu se mai referă la morţi obişnuiţi, ci la personaje de excepţie, aşa cum sunt sfinţii. Apariţiile lor sunt omoloage cu *raptus-ul* sfântului Pavel răpit de pe pământ în Paradis (II Corinteni, XII, 2). Este într-un fel drumul invers pe care l-au luat, potrivit Vechiului Testament, Samuel, când a fost evocat de către prezicătoarea din Endor şi când acesta i-a prezis lui Saul apropiata sa moarte, sau Moise şi Ilie (în timpul Schimbării la faţă a lui Christos) (capitolul al XV-lea). Este şi cazul sfinţilor creştini care au apărut în mod excepţional: „Am aflat, recunoaşte Augustin nu fără prudeţjţă, dta zvonuri sigure

şi de la martori siguri, că sfântul Felix a apărut în timpul asedierii oraşului Nola de către barbari". Prudenţa exprimării este cât se poate de revelatoare: totul trebuie să-i separe pe morţii obişnuiţi, ale căror apariţii ar aminti prea mult de păgânism, de sfinţi, morţii de elită ai creştinismului şi ai Bisericii: „Trebuie să înţelegem că prin efectul puterii divine, martirii se pot amesteca în chestiunile celor vii, în vreme ce morţii, prin natura lor proprie, nu pot face acest lucru" (capitolul al XVI-lea). în definitiv, explicaţia tuturor acestor fenomene se *bazează* pe puterea de mediere a îngerilor: ei sunt cei care, prin graţia divină, fac să apară spiritului oamenilor, inclusiv în somnul lor, imaginile *„in ejfigie corporis",* sub aparenţa trupului, ale celor, vii sau morţi, cu care au sau au avut o relaţie dată (capitolul al XVIHea).

IMAGINAŢIA MEDIATOARE

Dacă Augustin neagă că viii şi morţii pot avea cel mai mic contact direct, aceasta este din cauză că vrea să înlăture orice formă de cult material al morţilor. întregul final al tratatului se referă, dimpotrivă, la rugăciunile pe care cei vii trebuie să le adreseze lui Dumnezeu pentru mântuirea sufletelor celor morţi. Fenomenul apariţiei nu este în întregime negat, dar este situat în cadrul just: el ţine de domeniul „viziunii spirituale", care constă în imagini imateriale produse în diverse moduri posibile în imaginaţia omului, în special când acesta visează. Este ceea ce Augustin expune într-un mod sistematic în comentariul său în douăsprezece cărţi la cartea *Facerii,* unde stabileşte teoria creştină a celor trei genuri de viziuni[23]: viziunile zise „corporale", „spirituale" şi „intelectuale". Această distincţie are o importanţă considerabilă pe întreg parcursul Evului Mediu. Trebuie, prin urmare, să ne oprim asupra ei.

Teoria augustiniană despre viziune este în parte moştenitoarea concepţiilor antice. Ea exercită cea mai mare influenţă până în secolul al Xll-lea pentru a se combina în secolul următor cu concepţiile naturaliste ale lui Aristotel, transmise de ştiinţa arabă. Trei tipuri de viziuni

constituie o ierarhie, asemănătoare ierarhiei facultăţilor sufletului: viziunea corporală depinde de simţurile trupului; viziunea spirituală, de imaginaţie; viziunea intelectuală, de raţiunea pură.

—La nivelul inferior, într-adevăr, *uisio corporalis* nu este .ilU-eva decât simţul văzului. Ea îi permite omului, prin simţurile sale corporale, să perceapă obiectele materiale exterioare lui. Potrivit concepţiei noastre actuale despre văz, de la descoperirile lui Kepler până în secolul al XVH-lea, lumina solară reflectată asupra unui obiect provoacă pe retină, un influx nervos transmis creierului. Teoriile antice, Bpol cele medievale erau diferite[26]. Unele erau adeptele „intromisiunii", dar fără ideea de reflectare a luminii sola re: obiectul însuşi emite în „medium"-ul ce-l separă de Ochi nişte *species,* un fel de particule (după Democrit şi atomişti) sau pure aparenţe (după arabul Al Hazen şi, după el, Roger Bacon, în secolul al XlII-lea). Pentru a vorbi despre forma sau imaginea obiectului care se imprimă în ochi, Roger Bacon utilizează termenii *species, himen, idolum, phantasma, simulacrum, forma, similitudo, umbra* etc. Dacă teoria intromisiunii nu a încetat să progreseze începând din secolul al XlII-lea, savanţii antici şi medie vali, de la Platon şi comentatorul său Chalcidius, până la Guillaume de Conches în secolul al Xll-lea şi chiar mai departe, au profesat mult mai pe larg teoria extramisiunii: .virtutea naturală", apoi „spirituală" produsă în trupul omului şi condusă prin nervul optic al creierului până la ochi, este un fel de rază emisă de acesta din urmă şi trimi să prin lumina externă până la obiect; ea ia forma şi culoarea acestuia, pe care le readuce la ochi şi de aici până la suflet[27]. Din această interpretare a puterii vizuale a omului vor rămâne, când va fi devenit definitiv caducă prin legile opticii şi ale vederii retinale, concepţiile populare ale „fascinaţiei" şi ale „deochiului"[28]. Toate aceste noţiuni au în COmun ideea unei interacţiuni concrete, fizice, prin inter mediul mediului extern, între ochi şi obiect: *species* circu lă, pătrund în ochi care, departe de a fi pasiv, îşi exercită a sa *virtus* asupra lumii exterioare.

— La nivel superior, *visio intellectualis* domină toate celelalte viziuni întrucât ţine de raţiunea omului *(mens, ratto)* şi năzuieşte la contemplarea directă a lui Dumnezeu»

în materie de viziune, aceasta se cufundă în indicibil şi invizibil, ea se situează dincolo de orice imagine. Clericii din Evul Mediu erau de acord în a spune că această experienţă era rezervată unui număr foarte mic de persoane, aşa sa întâmplat cu sfântul Pavel care se întreba dacă fusese răpit „fie în trup, fie în afară de trup până la al treilea cer" (II Corinteni, XII, 2).

— în sfârşit, şi mai ales, între vederea corporală şi viziunea intelectuală, sfântul Augustin şi continuatorii săi acordă un loc foarte important acelei *visio spiritalis* prin care „spiritul" omului (nu simţurile trupului său şi cu atât mai puţin *mens,* partea superioară a sufletului) percepe „imagini" sau „aparenţe" de corpuri (şi nu corpurile înseşi). Funcţia sufletului care intră aici în joc este *imaginaţia,* putere intermediară şi mediatoare între *sensus* şi *mens,* care primeşte şi elaborează imagini. Rolul său este central: îi revine să primească imaginile percepute de simţuri pentru a le supune judecăţii raţiunii înainte de a le păstra în memorie. Ea poate de asemenea să-şi reprezinte lucruri sau fiinţe absente, dar care au fost înainte de aceasta percepute de simţuri, sau chiar „să-şi imagineze după bunul plac al fanteziei noastre lucruri care nu există absolut nicăieri". Afecţiunile trupului şi ale spiritului influenţează de asemenea imaginaţia din moment ce se recunoaşte faptul că bolnavii pradă febrei şi melancolicii au asemenea „fantasme", halucinaţii. Se vede că discuţia despre viziuni şi vise are mai multe faţete: tradiţia clasificării viselor (de la Macrobius la Grigore cel Mare) se intersectează cu discursul medical provenit de la Galenus care acordă o atenţie specială rolului trupului în geneza unor asemenea fenomene.

Dacă „viziunea intelectuală" este dincolo de imagini, viziunea corporală şi viziunea spirituală prezintă mai mult decât o analogie. Şi una şi cealaltă se ocupă de *imagines,* fie în relaţie cu obiecte materiale (viziunea corporală), fie independent de această percepţie a obiectelor (viziunea spirituală). Aceasta din urmă nu percepe corpuri, ci „aparenţe de corpuri", numite deopotrivă *species, similitudines, figurae, formae, umbrae;* ele sunt „ca şi corpurile" *(quasi corpora)* fără a fi realmente astfel. Aceste aparenţe sunt, în timpul somnului, imaginile onirice şi toate genurile de vizi-

uni şi de apariţii pe care *miracula* şi *exempla* le relatează din abundenţă. în sfârşit, la nebuni şi la bolnavi, acestea sunt halucinaţiile pe care le provoacă febra.

STRIGOIUL: UN CORP SAU O IMAGINE?

Dar ce se întâmplă cu obiectul viziunii spirituale, adică, in acest caz, cu mortul care apare? întrebarea ne trimite la bazele antropologiei creştine.

Omul este făcut dintr-un corp creat şi muritor şi din-lr un suflet creat, dar nemuritor. Atunci când moare un Om, atunci când se stinge principiul vital care îl „însufleţea" (pentru a fi succinţi, să-i dăm numele de *anima),* corpul său *{corpus, caro),* înveliş carnal şi tranzitoriu al sufletului, este înhumat şi menit unei dispariţii rapide. După sfântul Augustin, aşa cum am mai spus-o, cadavrul **C1U** merită nici o „grijă" *(cura),* măcar din motive ce ţin de convenienţe sociale[29]. în schimb, sufletul, principiul divin •arc. este *(animus, spiritus),* nu moare: abia „despărţit" de trup, sufletul, cu excepţia situaţiei când este imediat mân tuit sau damnat, trece prin etape „de purificare" (sau chiar, începând din secolul al Xll-lea, ajunge în Purgatoriu după II judecată specială) în aşteptarea mântuirii definitive. Acest răgaz mai mult sau mai puţin îndelungat, conceput .şl chiar măsurat prin raportarea la timpul pământesc, este •el în care se produc apariţiile morţilor.

Dar cine apare? Gama posibilităţilor narative pare nelimitată. Unele povestiri spun că a apărut cutare mort, ce **poate** fi recunoscut foarte bine după chipul său, vocea sa, numele său şi adesea chiar hainele sale, cele pe care le purta în timpul vieţii şi în mod special în momentul trecerii sale în nefiinţă. Altele vorbesc despre apariţia unui i illet *{anima)* sau a unui spirit *(spiritus),* această din urmă rxpresie trimiţând cel mai direct la natura „viziunii spiritu-ala": „spiritul" omului viu, puterile cognitive ale sufletului său sunt cele care îi permit să perceapă „spiritul" mortului, substitutul imaterial, dar vizibil, al sufletului invizibil, M prezintă aparenţa omului aşa cum era atunci când hala. Alte povestiri insistă şi mai mult asupra valorii de

aparenţă, de imagine imaterială a apariţiei. Textele o numesc uneori *umbra* şi se folosesc de adjectivul corespunzător în expresia *species umbratica:* o „aparenţă de umbră", o fantomă[30]. Ceea ce văd cei vii nu are decât aparenţa *(simâitudo, forma, species, ejfigies, imago)* oamenilor vii care au fost aceşti morţi. Morţilor care apar li se aplică cel mai adesea adverbul *quasi:* fiind morţi, ei sunt „ca şi cum" ar fi vii. Acest adverb *quasi* este caracteristic unei întregi literaturi vizionare şi îl consider ca foarte important. El exprimă foarte bine îndoiala, ezitarea în faţa tuturor acestor fenomene despre care se ştie că sunt imateriale şi care, totuşi, au toate aparenţele sensibilului: în aceasta rezidă specificul, conceptului de spiritual *(spiritalis).* Aceeaşi remarcă este valabilă şi pentru întorsătura atât de frecventă *„visum est sibi"* sau *„videtur sibi videre'* care este folosită de preferinţă la activul *vidit.* Ea trebuie să se traducă prin „lui i s-a părut" sau „i s-a părut că vede", ce marchează îndoiala în legătură cu natura obiectului „viziunii spirituale". Sesizez aici şi indiciul unei atitudini pasive şi de supunere, ca şi cum înainte de a vedea un mort (sau un înger, sau pe diavol) privitorul era văzut de el.

Un alt termen interesant este *persona,* utilizat în general pentru a desemna o fiinţă supranaturală (înger, sfânt, mort şi chiar Christos), pe care beneficiarul apariţiei nu l-a identificat încă[31]. Este cazul în special atunci când un mort se desprinde dintr-un grup anonim de defuncţi şi nu este încă recunoscut şi numit. în acest caz, nu suntem departe de sensul teatral al cuvintelor „personaj" şi „mască" *{persona* fiind între altele echivalentul grecescului *prosopon).* în lucrarea *De cura pro mortuis gerenda"*[2], sfântul Augustin opune *persona* morţilor, adică imaginea sau aparenţa lor imaterială, aşa-numitei *praesentia* a celor vii, care sunt aici „în persoană". La începutul secolului al X-lea, lucrarea *Canon Episcopi* denunţă travestirile diavolului, care ia aparenţa în visele oamenilor „a unor *persoane* uneori cunoscute, alteori necunoscute"[33]. De acest cuvânt, trebuie să apropiem un alt substantiv nu mai puţin ambiguu, *larva* (cu adjectivul său *larvaticus):* el trimite în acelaşi timp la morţii funeşti ai Romei antice şi la măşti, după sensul cuvântului ce fe, tippt|ne în Evul Mediu[34].

Aceste desemnări ale aparenţei sunt cele mai conforme cu teoria augustiniană a apariţiei ca „viziune spirituală". Să spunem încă o dată acest lucru: pentru Augustin, ceea ce apare nu este nici corpul mortului, nici sufletul său, care este o esenţă imaterială şi nu are nici un motiv să Intre în relaţie cu oamenii. Este o *imago,* o „imagine spirituală" şi nu „corporală", care nu are decât aparenţa unui corp. Să amintim că, pentru Augustin, nu există nici o diferenţă de natură între apariţia imaginii unui mort şi cea a Imaginii onirice a unui prieten care trăieşte departe şi despre care se visează fără ştirea lui. Toate aceste imagini iunt percepute nu cu ochii corpului, ci cu „ochii sufletului1' în faţa cărora sunt aduse de îngeri, fie că sunt buni **■au răi[48].**

Căci „imaginile spirituale" nu se formează totdeauna numai în spiritul omului: unele sunt introduse aici de către „spirite străine", fie bune, fie rele[36]. Augustin este moştenitorul marii tradiţii pneumatice transmisă de Antichitate[97], în forma creştinată pe care i-o dă el, îngerii supuşi VOlnţei divine fac să-i parvină omului ceea ce cunosc, prin Intermediul imaginilor spirituale. Şi la fel se întâmplă cu îngerii decăzuţi, „spiritele rele", care îşi imprimă imaginile lor înşelătoare în imaginaţia oamenilor, în special în timpul •omnului. în ambele cazuri, procesul este de aceeaşi natură; prin urmare, este dificil să deosebim îngerii cei buni de cei răi (care, potrivit sfântului Pavel — II Corinteni, XI, 14 — se deghizează în „îngeri ai luminii"). Discernerea •piritelor *(discreţia spiritum)* presupune această harismă despre care vorbeşte Apostolul (I Corinteni, XII, 10).

Se confirmă prin urmare că, pentru Augustin, singurele „•pirite" care asigură o mediere între lumea cealaltă şi lumea aceasta sunt îngerii (şi, printre ei, îngerii răi, demonil). Uneori, îngerii sunt cei care prezintă spiritului unui Om „imaginea spirituală" a unui mort, sub aparenţa corpului viu al acestuia. Dar această apariţie nu are legătură nici cu corpul real al mortului, al cărui loc de înhumare nU are nici o importanţă, nici cu sufletul mortului, care nu mal are de acum înainte grija de a apărea. Or, în legătură OU aceste două puncte esenţiale, teoria augustiniană nu VI întârzia să fie profund contrazisă pe parcursul întregului Ev Mediu: „imaginile spirituale", departe de a fi perfect

imateriale, vor părea în mod straniu a fi dotate cu corporalitate, atât în povestirile despre apariţii, cât şi în imaginile despre strigoi. De altfel, îngerii şi demonii nu sunt singurele „spirite" susceptibile să se mişte de la sine; şi strigoii sunt spirite care, pentru a apărea, se dispensează cât se poate de bine de medierea angelică.

POSTERITATEA SFÂNTULUI AUGUSTIN

Lucrarea *De cura pro mortuis gerenda* şi comentariul la cartea *Facerii* pe tema viziunilor au fost pe larg citate şi utilizate de autorii creştini de-a lungul întregului Ev Mediu. De exemplu, Iulian de Toledo (m. 690) se inspiră din acestea în mod explicit atunci când se întreabă „dacă morţii pot apărea vizibil în ochii celor vii[38]". Mult mai târziu, în secolul al XlI-lea, Graţian aminteşte, citându-l pe Augustin, că morţii nu ştiu ce se săvârşeşte pe mormântul lor[39] şi, în aceeaşi epocă, Honorius Augustodunensis reia ca fiind a sa ideea că sufletele care îndură chinuri în lumea de dincolo nu apar celor vii „decât cu îngăduinţa îngerilor[40]". Cât despre liturgişti, ei vor repeta că, în timpul slujbei de înmormântare, corpul mortului trebuie să aştepte pe coridorul bisericii „pentru că noi nu comunicăm cu morţii, din moment ce ei nu ne răspund"[41]. Cu toate acestea, reflecţia lui Augustin nu şi-a regăsit întreaga actualitate şi forţă decât într-un tratat din secolul al XlI-lea care i-a fost, în mod eronat, atribuit vreme îndelungată: *Liber de spiritu et anima,* despre care se cade de acord în zilele noastre să se creadă că a fost compus de călugărul cistercian Alcher de Clairvaux (m. apr. 1165)[42].

în termeni total augustinieni, autorul examinează sensurile multiple şi relaţiile de includere a cuvintelor care au legătură cu definirea sufletului şi cu experienţele vizionare *(animus, anima, spiritus).* El se extinde la trei tipuri de viziuni şi introduce printre viziunile spirituale, inspirându-se din Macrobius, distincţia clasică dintre cele cinci feluri de vise[43]. Vorbind mai târziu în mod succesiv despre îngeri şi demoni, ajunge la apariţiile morţilor (capitolul XXIX).

în aparenţă, învăţătura lui Augustin este urmată cu fidelitate: apariţiile nu sunt decât „aparenţele lucrurilor"

{similitudin.es rerum), nu lucrurile înseşi; apariţiile **ar** fi I >roduse de „operaţiunile angelice", la ordinul lui Dumnezeu; **morţii** nu ştiu ce se întâmplă cu cei vii, la fel cum aceştia nu cunosc destinul defuncţilor. Cu toate acestea, mai **multe** schimbări de detaliu sunt semnificative. însuşi faptul **că** apariţiile morţilor fac obiectul unui capitol separat, la tel ca şi cele ale îngerilor şi ale demonilor, le acordă dintr-o <lală o importanţă şi o autonomie pe care Augustin nu le-o recunoscuse. Morţilor le este atribuită de altfel o grijă **pentru cel** vii *[cura de vivis)* simetrică grijii pe care cei vii **o Încearcă** pentru ei *(cura de mortuis).* In sfârşit, dacă morţii nu ştiu prin ei înşişi ce fac cei vii, ei sunt informaţi parţial **In** legătură cu aceştia de către morţii care li se alătură şi pe care îi ascultă; află de la ei „ceea ce unii au îngăduinţa **Să Indice** şi ceea ce ceilalţi au nevoie să înţeleagă".

O lectură rapidă a lucrării *De spiritu et anima* ne-ar **putea** face să ne gândim la un tratat în totalitate augusllnlan. în esenţă, acesta este un lucru de netăgăduit. Dar **Uşoare** diferenţe ne arată că teoria strigoilor, în ciuda aut<uitaţii Părintelui Bisericii latine, a cedat parţial sub **presiunea** inflaţiei narative şi a reprezentărilor mai primitoare **care au** acordat puţin câte puţin importanţă strigoilor, o **prezenţă,** şi funcţii mai mari decât putea sau voia să **adniită** Augustin. Evoluţia povestirilor despre apariţii de **morţi** între secolele al V-lea şi al Xll-lea va permite să **urmărim** pas cu pas aceste schimbări, mai întâi foarte **lente,** apoi mult mai rapide începând cu anul o mie.

ÎNTRE SFINŢI ŞI DEMONI

Iii timpul întregului Ev Mediu timpuriu, povestirile cu **strigoi** sunt rare. O concepţie încă profund dualistă despre **lume le** face puţin loc între apariţiile lui Dumnezeu şi mai **■ies** ale sfinţilor şi ale îngerilor, şi cele ale diavolului şi ale **demonilor.** Multă vreme, povestirile cu strigoi se degajează **CU greutate** de hagiografie: unul din rolurile recunoscute **sfântului** merovingian sau carolingian este să exorcizeze **spiritele** funeste ale morţilor, mai mult sau mai puţin **asimilate cu „spiriteleide"** *(maligni spiritus)* **care sunt demonii.**

Eroi ai noii credinţe, sfinţii pun în derută, exorcizează, denunţă morţii cei răi ai păgânismului şi ai „superstiţiei", şi, o dată ce mor, hagiografii lor se străduiesc să le distingă apariţiile de ale celorlalţi defuncţi. Sfântul Germain (Germanus) din Auxerre (potrivit hagiografului său, Constanţiu de Lyon, care scrie către 478, la vreo treizeci de ani după moartea eroului său), ar fi eliberat o casă de „umbrele funeste" care o bântuiau din cauza prezenţei în acest loc a cadavrelor ce nu primiseră o înmormântare demnă[44]. Model prin excelenţă al creştinismului galic, sfântul Martin, potrivit hagiografului său, Sulpicius Severus (către 397), constrânge „umbra sordidă" a unui tâlhar, căruia locuitorii îi închinau un cult ca şi cum ar fi fost vorba despre un martir, să-şi dezvăluie numele şi să-şi mărturisească crimele[45]. Avem aici un model foarte puternic, reutilizat de hagiografi în legătură cu alţi sfinţi, aşa cum ar fi sfântul Patrick, evanghelizatorul Irlandei în secolul al V4ea, care va reface aproximativ aceleaşi gesturi[46].

Părinţii Bisericii tindeau deja să confunde morţii funeşti cu demonii pentru a explica nenorocirile comunităţilor creştine[17]. în colecţia *Miracolele protomartirului Ştefan,* un muribund, Dativus, visează că este agresat de către o mulţime de morţi, dintre care unii îi sunt cunoscuţi şi care joacă în mod evident rolul ce va fi al demonilor în viziunile medievale despre cei care agonizează[48]. Formulele de exorcism folosite de clericii din Evul Mediu timpuriu arată şi cum se confundă spaima morţilor răufăcători cu aceea a demonilor: aruncarea de apă sfinţită şi de sare, adăugată unei formule de conjurare, trebuie să îndepărteze „orice umbră, orice satană, toate maşinaţiile diabolice ale spiritelor mârşave ale sinucigaşilor sau ale celor care rătăcesc[49],..".

La cealaltă extremitate a scării valorilor acestei societăţi, apariţiile sfinţilor sunt, dimpotrivă, aşteptate şi căutate. Se vede acest lucru la Grigore de Tours (c. 538-594) care descrie în lucrarea sa *Carte întru slava confesorilor* necropola sau *polyandrum* de la Autun, „locul marii rnajoităţi[50]". Frecvente apariţii şi psalmodieri misterioase seralalează mormintele preafericitei minorităţi a creştinilor :are au meritat odihna veşnică. în bazilica dedicată sfânului Ştefan şi alăturată cimitirului, doi locuitori veniţi să

se roage *a&Bk* surprinşi la auzul acestor voci misterioase. Spiritul unui preafericit îi alungă din acest loc binecuvântat de care nu sunt vrednici. Astfel a transformat creştinismul vechile credinţe: căutând să rezerve sfinţilor privilegiul apariţiei şi folosind frica de strigoi pentru a proteja locurile sfinte. Grigore de Tours arată bine acest lucru rând îşi povesteşte vizita la Lyon sub conducerea episcopului Nizier. Pe mormântul episcopului martir Helius, o tăbliţă ne aminteşte că mortul prinde într-o noapte un jefuitor de morminte pe care nu l-a eliberat decât în schimbul căinţei sale[51]. Cultura ecleziastică va fi „îmblânzit" prin Urmare, abia transformându-le, tradiţiile germanice referitoare la morţii care îşi apără mormântul împotriva Intruşilor[52].

Sfântul apare, deci, cel mai adesea, pentru a-şi întări [Cultul, pentru a-şi apăra sanctuarul sau a pune în gardă I împotriva păcatelor şi a ordona celor vii să se pregătească pentru moarte. Aceste apariţii sunt multe în întreaga lite-[ratură hagiografică din Evul Mediu timpuriu, şi nu este [locul aici să le studiem[53]. în schimb, nu ne este indiferent I să constatăm că ele propun un model narativ ce va fi apli-| eat mai târziu în linii mari tuturor morţilor. Se vede bine •cest lucru în *Viaţa sfântului Amatus,* abate de Remire-mont (m. apr. 628), scrisă poate înainte de 700. Cu câtva Ump înaintea morţii sale, sfântul a dat ordin să i se pregătească mormântul la intrarea în bazilica Sfânta Măria. Epitaful trebuie să-i incite pe credincioşi să se roage pentru el, La trei zile după moartea lui, îi apare unui frate pentru â-l spune să nu-i deplângă moartea, căci el a meritat mântuirea. Dar n roagă să-i spună succesorului său, Romaric, •â-i păstreze cum se cuvine *memoria.* După un an, după ilujba nocturnă celebrată în memoria sa, apare din nou pentru a ordona ca rămăşiţele sale să fie depuse în cripta bazilicii[54]. Cel puţin în două feluri, acest sfânt, a cărui memorie este păstrată cu pietate de către comunitatea pe fiare o condusese, îi anunţă pe strigoii mai obişnuiţi ai perioadei următoare: pentru a şterge micile păcate pe care ie-a comisa în ciuda faptului că era sfânt, beneficiază de rugăciunea liturgică a călugărilor. Ca urmare, apariţiile ••ie se reglează după ritmurile timpului liturgic, care privi -teglază zilele ce urmează imediat după moarte şi mai ales

data morţii. Acest moment, care pecetluieşte definitiv destinul în lumea de dincolo, va fi important pentru toţi morţii. Aici, totuşi, este marcat printr-o acţiune liturgică ceea ce este esenţial pentru constituirea memoriei hagiografice şi care, în această calitate, distinge în mod hotărât sfinţii de morţii obişnuiţi: numai sfinţii beneficiază de un transfer solemn al rămăşiţelor lor trupeşti, ce echivalează, în societatea creştină, cu „cea de-a doua înmormântare" care îi deosebeşte în societăţile „primitive" pe cei care au acces la rangul de „strămoşi"[55].

GENEZA POVESTIRILOR MEDIEVALE

între apariţiile morţilor funeşti legate de păgânism şi cele ale sfinţilor, vreme îndelungată nu a existat decât foarte puţin loc pentru apariţiile morţilor obişnuiţi. Epoca se situa la nivelul psihomahiei, al antagonismului dintre Bine şi Rău: nu venise încă ceasul pentru a lua în considerare destinul oamenilor obişnuiţi, în moarte ca şi în viaţă. Câteva povestiri rezistă totuşi.
Cele ale papei Grigore cel Mare (c. 540-604) s-au bucurat de o imensă celebritate pe întreg parcursul Evului Mediu. Devenit papă în 590, Grigore începe, către 593-594, să încredinţeze scrisului, sub formă de *Dialoguri* cu diaconul Petru, un întreg ansamblu de tradiţii hagiografice referitoare la Italia. Prin prietenul său, el vizează un public cultivat de călugări şi de clerici pe care vrea să îl convingă că sfinţenia mai poate înflori în epoca lor şi că ea oferă exemple morale pe care contemporanii trebuie să le urmeze. Prima carte exaltă douăsprezece figuri de taumaturgi. Cartea a Ii-a se concentrează numai pe figura sfântului Benedict. în cartea a III-a, dimpotrivă, mai mult de treizeci de sfinţi, adesea foarte recenţi, sunt daţi drept exemplu. Cartea a IV-a contrastează cu precedentele, în măsura în care scapă genului hagiografiei pentru a se consacra unicei teme a scopurilor finale şi a destinului sufletului după moarte. în această ultimă carte, moartea creştinilor obişnuiţi este, prin urmare, luată în considerare. Mai mult de-*t* anterioare, această carte dă impresia unui tratat

iu cari: povestirile vin să ilustreze afirmaţii mal teoretice **despre** supravieţuirea sufletului după moarte, despre **semnele cereşti** care însoţesc trecerea în nefiinţă, despre **viziunile locurilor** din **lumea de dincolo. La sfârşitul cărţii, Orlgore** se întreabă, în sfârşit, asupra beneficiului înmor**mântării** *ad sanctos,* atât de căutată de contemporani: fidel **Opiniei** lui Augustin, el **o** consideră puţin eficace şi îi arată **chiar** riscurile pentru morţii care nu sunt vrednici de aceas-I **tt înmormântare.** El recomandă mai degrabă să se facă ru-**I gâcluni** şi să se ofere slujbe pentru mântuirea sufletului.

I **Aici** autorul inserează o povestire pe care spune că o **deţine** de **la** episcopul Felix de Porto: eroul este un preot **OVe avea** obiceiul să meargă la băi la Tauriana[56]. în mod ■ **Obişnuit,** acest preot era slujit acolo de un necunoscut, **I Ciruia a** sfârşit prin a-i oferi în semn de recunoştinţă două **I «cununi** de ofrandă", pâini care în mod normal erau desti-**I nate** sacrificiului eucharistic. Omul a dezvăluit atunci că **I tra fostul** stăpân al acestor băi, un mort, care îşi ispăşea **I greşelile** în locul pământesc unde le comisese. A refuzat **I Cununile** de pâine, dar i-a cerut preotului să le ofere pen-I **tru** el lui Dumnezeu. Apoi el a dispărut, confirmând astfel I **Că era** un „spirit" *(spiritus).*

Cartea a IV-a din *Dialoguri* conţine o altă povestire **asemănătoare:** cea a episcopului de Capua, Germanus, **care** întâlneşte spiritul diaconului Paschasius la termele de 1 **la Angulus** unde acesta executa un păcat minor. Rugă-I **Clunlle** episcopului eliberează mortul după câteva zile[57].

Aceste povestiri se înscriu în seria de reprezentări a **locurilor** de ispăşire anterioare ajungerii la Purgatoriul **propriu-zis**[58]**.** Ele atestă şi permanenţa, cel puţin în Italia **Centrală din** secolul al Vl-lea, a termelor, centre acum în **mine ale** sociabilităţii şi ale lui *ottum* antice, dar care se **oferă în** prezent, graţie apei şi vaporilor fierbinţi, invaziei **Imaginarului** creştin al morţii şi al lumii de dincolo.

Nu mai puţin celebră este povestirea apariţiei călugărului-**doctor** Justus, mort cu trei ani înainte ca Grigore să ne **povestească** întâmplarea sa. în agonie, se confesează fraiclui său Copiosus că a ascuns trei monezi de aur şi **a trişat astfel** faţă de jurământul său de sărăcie. Pus la **curent, Grigore** îl condamnă pe muribund la izolare (nimeni nu **va** veni să4 consoleze în ultimele sale clipe), apoi, odată

mort, refuză îngroparea trupului în cimitirul călugărilor. Dar după treizeci de zile, apreciind că pedeapsa este suficientă, Grigore ordonă ca ofranda euharistică să fie oferită în fiecare zi pentru defunct în timpul celor treizeci de zile ce urmează. în curând, Justus îi apare fratelui său Copiosus pentru a-l anunţa că, în aceeaşi zi, „a primit comuniunea". Un calcul rapid ne permite să ne asigurăm că slujba a fost celebrată pentru el timp de treizeci de zile exact înainte de a-şi arăta roadele[59]. Practica slujbelor zise pentru un mort timp de treizeci de zile, imediat după deces, este, prin urmare, bine stabilită la sfârşitul secolului al V-lea. Uzând de metafora alimentelor de împărţit cu morţii, ea este cu atât mai încurajată cu cât îi deturnează pe creştini de la practicile funerare — libaţii, banchete, ofrande pe mormânt —, ce amintesc prea mult păgânismul. Astfel *Poem despre liturghia morţilor,* al lui Jacques de Serugh (m. 521), recomandă să se invite morţii la „banchetul" euharistie, dar „să nu se cheme mortul la mormântul său, căci nu te aude"[30].

Există şi alte menţiuni de apariţii ale unor morţi obişnuiţi în Evul Mediu timpuriu, dar cel mai adesea disputate, într-un mod semnificativ, între cei doi poli opuşi ai hagiografiei şi ai demonologiei. în *Istoria Francilor* de Grigore de Tours, un soţ gelos care-şi ucisese soţia şi pe cel pe care îl considerase rivalul său este asaltat în vis de către victimele sale pentru a-i vesti moartea sa iminentă[61]. Invers, în lucrarea sa voluminoasă *Istoria ecleziastică,* Venerabilul Beda (c. 672-735) nu menţionează deloc, alături de o infinitate de povestiri despre viziuni de toate felurile, cele trei apariţii de morţi mai obişnuiţi. Este vorba tot despre călugări şi călugăriţe care anunţă altor călugări că vor muri şi care le dau sfaturi pioase: modelul hagiografic rămâne aici **prin** urmare foarte apropiat[62].

DEZVOLTAREA LITURGHIEI MORŢILOR

Principalul factor al sporirii corpusului de povestiri cu strigoi, începând din secolul al IX-lea, este avântul litur-$J§f• Itiefffilor. încă din epoca carolingiană, sistemul de

slujbe oficiate în mod special pentru un mort în a treia, a **şaptea şi** a treizecea zi după moartea sa este stabilit în **Întreaga** sa coerenţă[63]. Este completat de practica ofrandelor făcute săracilor în memoria mortului graţie donaţiilor l.unte Bisericii. întreagă această liturghie se bazează într-a-**devăr pe** o structură de schimb, în care valorile simbolice **■unt** Inseparabile de efectele materiale şi sociale de cea **mai mare** importanţă. Trebuie să ne reprezentăm o reţea de relaţii complexe între patru poli distincţi.

Legatarul îşi împarte bunurile între Biserică şi **moş-tenitorii săi şi** îi conjură pe aceştia din urmă să aibă grijă , **de sufletul** său după moartea sa şi, pentru aceasta, să nu **revină** asupra pioaselor sale danii.

- într-adevăr, moştenitorii sunt adesea tentaţi să aca-**I Pareze** totalitatea bunurilor şi să neglijeze *memoria* rudei **[lor moarte.**

'- Biserica şi în principal mănăstirile primesc aceste **I danii,** cu însărcinarea, pe de o parte, de a se ruga pentru **mort, iar** pe de altă parte de a redistribui săracilor o parte **din** bunurile lăsate moştenire.

- în sfârşit, săracii beneficiază de o parte din pomeni. f **Uneori, nu** sunt decât un mic număr simbolic, dar adesea 61 suni o mulţime de adevăraţi nevoiaşi. Sunt consideraţi ■ înlocuitorii pământeşti ai mortului, întrucât pomenile Ge le **sunt** făcute reprezintă o parte din intercesiunile care **ajută** la mântuirea morţilor. A-i hrăni materialmente pe **morţi** înseamnă „a hrăni" simbolic, prin rugăciuni, sufletul **în chin** al donatorului care este mort. Abaţia de la Fulda **este** în această epocă unul din locurile memorabile ale **acestui** tip de schimburi dintre vii şi morţi. Nu este de **mirare** că se află aici, între altele, două povestiri locale **de-spre strigoi** care privesc direct liturghia morţilor şi **demon-strează** necesitatea intercesiunilor pentru morţi.

***Viaţa** lui Hrabanus Maurus,* abate de Fulda şi arhiepis-**COp** de Mainz, relatează pedepsirea brutală pe care **„um-brele" călugărilor** decedaţi din mănăstire i-au aplicat-o **Intr-o noapte din** anul 837 economului Adelhardus: pentru Că a deturnat în folosul său proviziile destinate săracilor, **legatarii** decedaţi nu mai pot beneficia de o uşurare a **caz-nelor lor în lumea** de dincolo. De aceea, ei revin pentru a **•e răzbuna**[64]. Ceva mai târziu, continuatorul lucrării

Analele de la Fulda aminteşte *cwm* regele Ludovic Germanicul s-a dedicat cu devoţiune rugăciunii în timpul postului mare din anul 878. Intr-o noapte, tatăl său, împăratul mort Ludovic cel Pios, îi apare pentru a-l conjura în numele lui Christos şi al Treimii să4 scoată din chinurile lumii de dincolo. îngrozit de această viziune, regele dispune să se încredinţeze scrisului povestirea sa şi o adresează tuturor mănăstirilor din regat pentru ca toţi călugării să se roage la Dumnezeu spre mântuirea împăratului mort[65].

Astfel, în secolul al IX-lea, întregul dispozitiv — instituţional, liturgic, narativ — este în acţiune pentru ca reticenţele exprimate cu cinci secole mai devreme de sfântul Augustin cu privire la apariţiile morţilor să fie definitiv îndepărtate. Este admis de acum înainte că morţii le pot apărea celor vii, şi aceasta spre beneficiul îndoit al unora ca şi al celorlalţi. Dar cei vii sunt cei care imaginează şi povestesc apariţiile. înmulţirea acestor povestiri, începând cu anul o mie, ne permite să analizăm modalităţile ca şi finalitatea lor.



II

A-i visa pe morţi

încă din primele secole, cultura creştină a întâlnit şi a **sercat** să rezolve problema morţilor şi în special pe cea a **ssupusei** întoarceri a unora dintre ei. Sfântul Augustin, **cum** am văzut, a definit într-un mod durabil atitudi-Bisericii în legătură cu acest subiect. în acelaşi timp, cumentele de origine ecleziastică rămân relativ discrete **legătură** cu strigoii pe durata întregului Ev Mediu tim-**iriu.** Dar lucrurile se schimbă începând cu secolul al **Mea,** în special datorită apariţiei, în această epocă, a **iDOvestlrilor** autobiografice cu strigoi. Ele ne vor permite de **IM bun** început să ne apropiem cât mai mult de atitudinea **[intimă a** oamenilor din Evul Mediu (sau a unora dintre ei) **(faţă** de morţii lor. Asemenea povestiri se întâlnesc în litera-I **tura** creştină încă din primele secole. Dar ele nu se înmul-**tţttlC** decât după anul o mie sub efectul mai multor factori: **0 renaştere** generală (aşa cum a arătat cândva Georg **jMluch) a** scrierii autobiografice, avântul a ceea ce Michel **(Stnk a** numit „subiectivitatea literară" (sau recunoaşterea **[Statutului** autorului şi a legitimităţii „eului" în literatură), **[Valorificarea** visului personal în conştiinţa de sine, dezvol-**ftwea** acelei *memoria* a părinţilor trupeşti şi spirituali. j **Sorise** de călugări sau de clerici, dar şi, începând din seco-! **lui al XlII-lea,** de laici ştiutori de carte, povestirile autobio-I **france ne** fac să intrăm în esenţialul „travaliului doliului" i ii ambivalenţei sentimentelor oamenilor pe care îi con-**răng** deopotrivă amintirea obsedantă a celor apropiaţi şi **iţa** de a-i uita.

Intre secolele al Xf-lea şi al XV-lea, povestirile autobio-**raflce** despre strigoi sunt de trei tipuri. în anumite cazuri,

poate fi vorba nu despre o veritabilă apariţie, ci mai degrabă de sentimentul unei prezenţe invizibile şi foarte apropiate. în alte cazuri, deopotrivă rare şi limitate la literatura mistică (începând cu secolul al Xffl-lea}, poate fi vorba despre o viziune în stare de veghe a morţilor, dar percepută într-un moment de extaz. Cel mai adesea şi pe parcursul întregii perioade, povestirea autobiografică despre strigoi este povestirea unui vis.

VIZIBILUL SI INVIZIBILUL

încă de la începutul secolului al XHea, mărturia epis copului saxon Thietmar de Merseburg este fără îndoială prima care oferă atâtea detalii despre apariţiile morţilor şi de asemenea permite o comparaţie precisă între povestirile autobiografice şi povestirile pe care autorul le relatează din auzite. El şi-a scris cronica între 1009 şi 1018. Este o operă considerabilă faţă de care istoricii sunt datori pentru o bu nă parte din cunoştinţele lor despre Imperiul ottonian. Thietmar aparţine înaltei aristocraţii a Imperiului germa nic. De mai multe generaţii, istoria familiei sale se confun dă cu destinul Saxoniei. El însuşi devine episcop de Merse burg în 1009. Episcop imperial *[ReichsbischoJ],* dar şi foarte mare cărturar, el este în acelaşi timp actor şi interpret al istoriei Imperiului. Cu toate acestea, printre evenimentele marcante a căror cronică minuţioasă a stabilit-o — domni ile împăraţilor, campaniile militare, succesiunile episco pale etc. — el inserează alte povestiri, foarte diferite, dar a căror utilitate nu i se pare mai puţin mare şi cărora le atestă el însuşi veridicitatea. Astfel povesteşte, în cartea I, campania militară a lui Henric I în Mecklemburg şi în Pomerania, în 926; doi dintre străbunicii săi au participat, nainte de a cădea împreună în bătălia de la Lenzen, la ecucerirea oraşului Walsleben, pe care slavii îl cuceriseră :i incendiaseră. Evocarea acestui oraş, care are locul său n memoria familială, şi a distrugerii sale sub loviturile ăgânilor, îl face pe Thietmar să devieze spre alt subiect, î jurul căruia se brodează, prin asociere de idei, o întrea- *i* serie de povestiri cu strigoi[1].

Pentru ca nici un creştin să nu poată, asemeni păgânilor, să se îndoiască de învierea morţilor la sfârşitul vremurilor, Thietmar, dând crezare mărturiilor pe care el în**luşi** le-a adunat, povesteşte ce s-a întâmplat la Walsleben de când a fost reconstruit. O mulţime de morţi i-a apărut In cimitir "preotului locului. O moartă, pe care preotul a recunoscut-o, îi prezice acestuia iminenţa decesului său. | **Acestei** povestiri, care se referă la fapte vechi deja, Thietmar **fit adaugă** imediat o poveste mai recentă, pe care a auzit-o I (d însuşi la Magdeburg în vremea când el stătea aici (între Î7 şl 1002). I se pare „aidoma, în ceea ce priveşte vizi-| **unea** şi sunetele" cu povestea precedentă. într-o noapte, 1 care vegheau la biserica negustorilor văd de departe, în Jtlr, mici luminiţe deasupra lumânărilor, şi aud doi rbţi cântând utrenii şi laude. Când ei se apropie, nu mai Id nimic. Frapat de ciudăţenia povestirii, Thietmar, a ia zi, i-o spune nepoatei sale Brigitta, stareţă la mânăs-|**ttrea** Sfântul Laurenţiu, care zace la pat. Departe de a se de cele auzite, aceasta, la rândul său, îi povesteşte Jtn episcopul Baudri de Utrecht (918-975) reconstruise şi jsise din nou o veche biserică distrusă de la Deventer 10 încredinţase unui preot. în zori, acest preot găseşte, în **'ică** şi în cimitir, morţi care celebrează slujba şi cântă. ordinul episcopului, preotul petrece cea de-a doua **3te** în biserică, dar morţii îl expulzează. în cea de-a , noapte, preotul se înarmează cu moaşte şi cu agheas-şl se forţează să rămână *treaz:* dar la ora obişnuită, **Orţll** îşi dau seama de prezenţa lui şi îl duc în altar unde **ard** în întregime. Episcopul ordonă un post de trei zile intru mântuirea sufletului preotului. Şi Brigitta adaugă **ea** ar putea să spună şi alte povestiri asemănătoare, **Ifftci** dacă „ziua aparţine celor vii, noaptea este lăsată celor **porţi".**

Thietmar reţine din toate aceste poveşti o lecţie religi**kati** In folosul „neştiutorilor de carte şi al slavilor", care, **Bupft** el, cred că sufletul nu supravieţuieşte morţii trupuMl< Dimpotrivă, pentru el, aceste mărturii, în acord cu **Htripturlle** şi cea de a IV-a carte din *Dialogurile* lui Grigore **■ti Mare,** demonstrează că sufletul supravieţuieşte după **■•cerea** în nefiinţă şi aşteaptă învierea. Oamenii, explică P **te** situează între îngeri şi animale. Căci dacă primii

MU:

sunt cu totul spirituali şi nemuritori iar celelalte cu totul trupeşti şi muritoare, oamenii au un trup muritor, dar un suflet nemuritor pe care moartea corpului nu îl afectează. Fără ca Thietmar să-şi dea seama, povestirile sale arată şi un alt lucru: că morţii vestesc iminenţa unei morţi, că timpul aparţine pe jumătate morţilor şi că aceştia sunt gata în orice moment să cucerească locurile pe care cei vii le-au neglijat pentru o vreme — un oraş distrus în timpul unei incursiuni militare sau o biserică abandonată. Morţii sunt la ei acasă printre ruine şi apără spaţiul pe care l-au cucerit cu o energie sălbatică. Prin urmare, este indispensabil ca clericii să delimiteze prin stropire cu agheasmă spaţiile respective ale viilor şi ale morţilor. Anul o mie marchează invazia strigoilor, dar şi eforturile sporite ale respingerii lor.

In aceste povestiri ale lui Thietmar, morţii se manifestă prin sunete sau prin apariţii în general anonime (o singură dată o enoriaşă defunctă a putut fi recunoscută). în alte cazuri, relaţia dintre mort şi viu se individualizează iar numele sunt date. Aceste alte povestiri îndeplinesc funcţii mai politice şi dezvăluie locul important pe care Thietmar însuşi îl ocupă în aristocraţia imperială, legăturile sale familiale şi „structura memorială" care susţine întreaga sa cronică[2].

în 981, arhiepiscopul Adalbert de Magdeburg, care tocmai murise, îi apare fidelului său Walter pentru a-i semnala că este nemulţumit de alegerea succesorului său, Ochtricus, vinovat de malversatiuni. Walter îi povesteşte el însuşi apariţia lui Thietmar[3]. Ochtricus moare la puţină vreme după aceea, dar, mai înainte, fratele lui Thietmar, Husward, are o viziune a defunctului magistrat Athelken venit să adreseze reproşuri arhiepiscopului[4]. Dar aceasta nu este totul: în 1012, mama defunctă a lui Walter îi apare fiicei sale pentru a anunţa apropiata moarte a arhiepiscopului de Magdeburg Thaginus şi înlocuirea sa cu Walter.

înainte de a deveni arhiepiscop, acesta îi aminteşte surorii sale promisiunea pe care i-a făcut-o, în cazul în care ar deceda înaintea ei, de a-i respecta donaţia pioasă a domeniului de la Olvenstedt, în scopul de a-i asigura mântuirea[5].

Accesul la putere, transmiterea bunurilor, memoria morţilor: defuncţii iau parte activă în orice succesiune.

Aceia dintre ei caFe, prin funcţiile lor trecute, veghează la Viitorul scaunului episcopal de la Magdeburg apar la fieca-l ft HOU& scadenţă. Oricât de mică ar fi problema ivită la I alegere — riscul unui succesor nedemn sau deturnarea uimi bun promis Bisericii — ei năvălesc în visele celor vii, ■itttracarându-le ambiţiile, le trezesc reaua conştiinţă şi le ■Umentează povestirile.

Cu toate acestea, tuturor acestor povestiri relatate de hpltcopul Thietmar de Merseburg după mărturiile orale pe Ktfe le-a adunat el însuşi, li se opune rezumatul unic al ■Mperienţei sale personale[6]. Această relatare este încă de o precizie şi mai remarcabilă: el se afla pe domeniul său de lRottmersleben, când, la 18 decembrie 1012, într-o vineri, primul cântat al cocoşului, o lumină a umplut biserica •-a auzit un grohăit. întrebându-i pe bătrâni, a aflat că , fenomen asemănător se produsese deja şi în alte daţi anunţa un deces. într-adevăr, moartea nepoatei sale Ltutgarda venea să confirme pronosticul la puţină vreme îă aceasta şi, de atunci, lui Thietmar şi însoţitorului Iu li s-a întâmplat de mai multe ori să audă noaptea, Bând toţi ceilalţi dormeau, un sunet asemănător celui pe îl fac buştenii căzând; a auzit chiar „morţii care dialo-[ă între ei", şi totdeauna acesta a fost semnul unui ţ Oeces iminent pe domeniul respectiv. Este remarcabil că în I această povestire unică autobiografică, mortul rămâne invizibil, că el se manifestă nu printr-o imagine, nici măcar Onirică, ci printr-o lumină, un sunet ciudat care nu are nimic omenesc sau prin freamătul unor voci imperceptibile. Zgomote şi şuşoteli pe care episcopul, împreună cu toţi locuitorii domeniului său, le iscodeşte şi le interpretează, înainte de a-şi exprima în scris sentimentul de stranletate pe care l-a încercat la apropierea a ceea ce crede că a fost prezenţa unui mort (de fiecare dată, probabil, când grohăitul unui animal sau căderea neaşteptată a unei grămezi de lemne l-au făcut să tresară). Pentru el, într-o lume în care totul este semn şi cere să fie descifrat, venirea inviBlbllă a morţilor este o realitate care vesteşte trecerea iminentă în nefiinţă a unui apropiat.

Acest tip de povestire autobiografică despre strigoi pare neobişnuită. Se poate alătura aici, totuşi, povestirea cu mult mal târzie pe cam împărate! ©arol al IV-lea (1348-l378) a

relatat-o el însuşi, în latină, despre o noapte agitată petrecută în castelul său din Praga[7]. Camera sa se afla în partea veche a castelului. însoţitorul său Buschko ocupă un alt pat în aceeaşi cameră care, în ciuda nopţii, este luminată foarte puternic de focul care arde în cămin şi de numeroasele lumânări aprinse. Toate uşile şi ferestrele sunt închise. Dar abia au adormit cei doi bărbaţi că un zgomot de paşi prin cameră îi trezeşte. împăratul ordonă însoţitorului său să se ridice, dar acesta nu vede nimic anormal; înainte de a se culca la loc, el aţâţă focul, reaprinde lumânările şi bea o cupă de vin pe care o aşază alături de o lumânare mare. Dar, din nou, împăratul aude pe cineva care merge de colo-colo, în ciuda faptului că nimeni nu este vizibil. Apoi, deodată, cupa este azvârlită ca de o mână invizibilă deasupra patului acestuia în zid, înainte de a recădea în mijlocul camerei. Cei doi bărbaţi sunt cuprinşi de panică şi-şi fac semnul crucii. A doua zi, ei regăsesc cupa pe jos şi le-o arată servitorilor.

Carol al IV-lea ia, prin urmare, infinite precauţii pentru a atesta veridicitatea aventurii sale şi a-şi convinge auditorii sau cititorii că nu a visat. Din această povestire autobiografică, eu reţin mai ales că împăratul spune că nu a văzut nici un strigoi, ci doar proiectarea misterioasă a cupei de vin. Or, cele două manuscrise din *Vita Caroli,* scrise în limba germană către 1470-l480, conţin, pe lângă această povestire neschimbată, o miniatură ce îl reprezintă pe împărat în patul său, în camera castelului din Praga, în timpul acestei nopţi agitate[8]. în cele două cazuri, imaginea inversează dublu semnificaţia povestirii: în vreme ce Carol al IV-lea insistă asupra faptului că el însuşi şi însoţiorul său se treziseră, imaginea îi arată adormiţi, ea imaginează prin urmare un vis al împăratului, pentru a face mai evidentă confruntarea cu un spirit şi, în acelaşi timp, pentru a se conforma unei tradiţii literare, cea a visului suveranilor. Simultan, imaginea întruchipează în mod vizibil spiritul care bântuie camera, sub forma unui omuleţ, într-una din cele două miniaturi, această formă omenească este complet goală, conform cu reprezentarea frecventă a sufletului morţilor, şi ea îşi încrucişează mâinile urmând un gest pe care îl vom regăsi în altă parte şi care mi se pare a fi semnul unei cereri. Artistul a interpretat

povestirea împăratului ca pe aceea, clasică, a vizitei unui **•Uflet în** chinuri venit să ceară intercesiuni. în cea de a **doua** miniatură, micuţul suflet nu este gol, ci îmbrăcat cu **0 tunică.** El face totuşi acelaşi gest al mâinilor.

In vreme ce povestirea autobiografică nu dă nici o formă **IVfeibllă a** spiritului, imaginea care îi este adăugată, în ciuda **lupi ului** că reprezintă un vis, se caracterizează prin funcţia M **de** obiectivare, asemănătoare celei din povestirile reia-**te:** sentimentul confuz al unei prezenţe se transformă în apariţiei cât se poate de vizibile a unui mort **toate** avândtrăsăturile trupeşti ale unui viu.

VIZIUNILE EXTATICE

i **începând** din secolul al XlII-lea, literatura vizionară şi **Mistică** produce povestiri autobiografice cu strigoi foarte ■**ferite.** Autorii sunt bine identificaţi. Totuşi, este vorba **Hptpre** oameni, aşa cum este dominicanul Robert d'Uzes **Bsfe, la** sfârşitul secolului, încredinţează scrisului „viziu-**fţtie"** şi „cuvintele" a căror revelaţie a avut-o. Descrie stările **itlce în** care s-a aflat când, în claustrul sau în biserica **Avignon,** el se cufunda în rugăciune şi contemplaţie. **această** ocazie, spune el, s-a întâmplat ca sufletele pă-**lor** să i se arate, fie, dacă erau preafericite, sub forma **rlană** „a unui cearşaf alb cu lemn uscat pe el", fie, dacă **Ispăşeau** Purgatoriul, „negre pe prăjini de trestie pre-**m carnea,la** frigare"; de fiecare dată, „spiritul Domnului" 1 **vorbeşte,** îi explică viziunea şi îl informează despre stătu -**respectiv** al acestor suflete[9]. într-un mod semnificativ, **îert** insistă asupra faptului că aceşti morţi nu i-au *xt* **în** vis, ci într-o stare de excitare spirituală excepţio-***i,* care nu** este la îndemâna oamenilor obişnuiţi. **Asemenea** stări se întâlnesc în special la mănăstirile de **Riel) şi** în special în Germania. Cazul cel mai frapant este **contestabil** cel al Gertrudei, care a intrat în mănăstirea **de** obedienţă mai mult sau mai puţin cisterciană — de **Helfta,** în 1261, la vârsta de cinci ani. Ea şi-a petrecut **91 întreaga** sa viaţă, ţintuită de maladii şi de mari su-, şi aici **a** şi murit, fără să fi devenit vreodată stareţă,

lift::ia©4'''*tmtaMâfJâsEa.* a întâlnit aici şi a resimţit influenţa mai multor femei mistice reputate pentru viziunile lor: stareţa Gertrude de Hackerborn (1291), călugăriţa Mechtilde de Hackerborn (m. 1298), beghina Mechtilde de Magdeburg. Chiar dacă Gertrude de Helfta nu a scris ea însăşi despre revelaţiile de care a beneficiat în marile ei suferinţe fizice, ea le-a dictat, în aşa fel încât noi putem vorbi aici de scrieri autobiografice. Culegerii revelaţiilor sale, Gertrude i-a dat titlul *Heraldul* pentru că ea consideră cartea sa ca pe un vestitor al lui Dumnezeu, care într-un fel vorbeşte prin gura ei. Cartea a V-a şi ultima (a fost terminată după moartea sa) prezintă o serie continuă de povestiri despre apariţii de suflete de defuncţi[10]. Caracterul sistematic al acestei colecţii de povestiri trebuie să ne reţină atenţia, pentru că el denotă o organizare conştientă. Morţii sunt clasificaţi aici după starea lor socială: primele douăsprezece notiţe se referă la măicuţe recent decedate ale mănăstirii; cele cinci povestiri următoare relatează apariţii de călugări argaţi; apoi este vorba, în ordine, de un apropiat, de părinţi ai unor membri ai comunităţii, despre un cavaler defunct, despre o femeie săracă, şi încă despre o moartă. Or, niciodată, Gertrude nu spune că ea a visat aceste suflete: ea le-a văzut şi li s-a adresat într-o stare extatică, în mijlocul unei lumini violente, atunci când ele îi păreau adesea asociate foarte strâns şi oarecum trupeşte (pe inimă, la piept, spune ea de mai multe ori) lui Christos sau Sfintei Fecioare. Motivul acestor apariţii este în general faptul că defuncta sau defunctul nu şi-au ispăşit toate greşelile; prin rugăciuni şi ofranda ostiei, cerută unui preot, Gertrude acţionează apoi pentru eliberarea lor.

Asemenea povestiri despre apariţii ale morţilor, în stare de veghe, sunt caracteristice pentru această literatură vizionară şi mistică. Chiar când este vorba de povestiri autobiografice, această literatură evită cel mai adesea să vorbească despre vise, care ţin de o experienţă mai comună şi nu sunt, ca viziune extatică, semne de alegere. La fel se întâmplă, cu atât mai mult, în povestirile relatate care înfloresc deopotrivă în cadrul aceleiaşi literaturi. Vedem de exemplu acest lucru în culegerea viziunilor călugăriţelor dominicane de la Unterlinden, la Colmar, la cumpăna dintre secolele al XlII-lea şi al XTV4ea. Viziunile călugăriţelor

•**Unt relatate** aici una după alta. Foarte adesea, este vorba **despre** apariţia unei maici defuncte şi uneori a unui frate [**dominican** unei călugăriţe care i-a cunoscut. De fiecare I **dată,** condiţiile apariţiei sunt precizate şi de fiecare dată se că vizionara este trează[11]. în mod semnificativ, dbuă povestiri de vise sunt menţionate, dar în-•**Una** diavolul este cel care apare „sub înfăţişarea unei ■**Patroane** recent decedate"[12] iar, în cealaltă, măicuţa se ■**Rseşte** pentru a beneficia pentru a doua oară de aceeaşi ■**Mune,** dar de această dată „manifestă"[13]. Nu se poate ie în ce măsură viziunea în stare de veghe are parte în **Best tip** de povestire monastică şi mistică de o prejude-. **mult** mai favorabilă decât visul[14].

■I **VISA** PE MORŢI

Spre deosebire de povestirile despre care tocmai am **3lt,** cea mai mare parte a povestirilor autobiografice cu 14.01 sunt povestiri despre vise. Există chiar o strânsă [**iigătură** între experienţa onirică şi recurgerea la autobi-j ©**grafie.** Autobiografia şi povestirea viselor nu s-au putut [**dezvolta** în literatura creştină a Evului Mediu central decât •mulgându-se neîncrederii ce plana în mod tradiţional **MUpra** uneia ca şi asupra celeilalte. Ceea ce interesa în ′ **legătură** cu visul era recunoaşterea subiectului, a autono-**Rliei** sale, a inconştientului pe care îl eliberează somnul, a **mărturisirii** impulsurilor şi dorinţelor nemărturisite ale **trupului** adormit[15]. De-a lungul primului mileniu „eul" se **gândea** şi se exprima prin modele de comportament şi o **Concepţie** a identităţii a cărei referinţă era exterioară **subiectului** individual. Când primii creştini erau somaţi de **Călăii** lor să-şi decline identitatea, ei se încăpăţânau **să răspundă** la fiecare din întrebările lor: „Sunt creştin[16]"! **„Creştin"** era adevăratul lor nume şi totodată calitatea lor de apartenenţă la noua credinţă. Acelaşi lucru s-a întâmplat cu călugării din secolele următoare: gesturile lor, **rugăciunile** lor, cântecele lor nu aveau existenţă şi semnificaţie **decât** în ansamblul practicilor liturgice ale întregii Comunităţi monastice, care ea însăşi nu se gândea decât

în comuniune cu corurile angelice. După Cassianus şi sfântul Benedict, novicele care rosteşte jurământul definitiv îşi dăruieşte în totalitate persoana, spiritul şi trupul lui Dumnezeu: „începând cu această zi, ştie că nu mai are putere nici măcar asupra propriului trup[17]". Asemenea condiţii nu erau favorabile' povestirii autobiografice despre propriile experienţe şi în mod special despre propriile vise. Multă vreme, clericul sau călugărul cultivat au acordat încredere mai degrabă tradiţiei scrise sau chiar orale, autorităţilor (Biblia sau Părinţii Bisericii), modelelor narative ce instituie un lanţ obligatoriu de martori „demni de încredere". Aşa s-a întâmplat şi cu povestirile cu strigoi: în loc de a-şi nota propriile vise, se reproduceau în scris povestiri transmise printr-o *auctoritas* — un text sau o persoană „autorizate" — a căror neapărată mediere se interpunea între individ şi misterele lumii de dincolo.

Pe tot parcursul Evului Mediu timpuriu, mari bănuieli grevau visele. Tot aşa cum promovarea visului merge împreună în secolul al Xll-lea cu cea a subiectului, în cursul Evului Mediu timpuriu, şi unul, şi celălalt au fost frânate. Unul dintre motive este că visul dă acces direct la revelaţia adevărurilor ascunse ale lumii de dincolo, fără medierea şi nici controlul vreunei autorităţi ecleziastice. De unde arma pe care cultura clericală a opus-o tentaţiilor unei valorizări excesive a visului: demonizarea sa. De aceea reinterpretarea clasificărilor antice ne permite să acordăm o importanţă sporită originii presupuse a viselor mai degrabă decât formei şi semnificaţiilor lor. Or, dacă se accepta că sfinţii sau regii puteau beneficia de vise de origine divină, majoritatea muritorilor de rând treceau mai degrabă, mai ales în timpul somnului, drept o pradă uşoară a „iluziilor diabolice". Este sensul opoziţiei fundamentale, de-a lungul întregului Ev Mediu, dintre vise „adevărate" şi vise „false": primele sunt justificate de realitatea obiectului lor (sfântul care apare în vis este într-adevăr un sfânt; profeţia revelată în vis are într-adevăr o origine divină şi se va verifica), în vreme ce celelalte sunt invalidate de falsitatea autorului lor presupus: dacă diavolul există cu adevărat, el nu face să apară în vis decât pure iluzii care înşală creştinul şi îl duc la pierzanie. Aşa se explică prejudecata favorabilă faţă de viziunile în stare de trezie

[**Itiatate** de martori mai presus de bănuieli: însuşirii indi-le **a** supranaturalului prin mijlocirea visului i se opun **BOpotrivă** garanţia unei viziuni „clare", la adăpostul unei-' nocturne ale diavolului şi al complezenţelor vinovate i **somnului** şi ale corpului, precum şi mărturia mediato-uutorizaţi care formează meterezele împotriva tenta-diabolice.

BIOGRAFIA. CREŞTINĂ ŞI STRIGOII

In decursul primului mileniu, există, prin urmare, **klţine** vise autobiografice cu strigoi.

Primul şi unul dintre le **mai** celebre este visul pe care l-a avut sfânta Perpetua , **vreme** ce era închisă cu puţin înainte de a suferi mar-**Irtul.** în 203, în apropiere de Cartagina. Fratele său mai **Binar,** Dinocrat, care murise la vârsta de şapte ani, i-a a-**fămt** în zdrenţe şi purtând pe chip şancrul care i-a provo-**lt moartea.** Părea că vrea să bea dintr-o fântână al cărei **llzd era** prea înalt pentru el. Perpetua a înţeles că fratele **Iu suferea,** încercările din lumea de dincolo şi că ea tre-**lula să-l** ajute. Câteva zile mai târziu, după ce s-a rugat **■^•ntru** el, ea a beneficiat în vis de o nouă apariţie a fratelui **■Au şl** de data aceasta a înţeles, din înfăţişarea lui fericită, **bft era** mântuit[18]. Ambrozie de Milano (339-397) descrie şi Hi cu emoţie visul în care i-a apărut fratele său mort **[Baturus.** Expresia defunctului este atât de concretă, încât **[Ambrozie** crede că vede chiar sufletul fratelui său, ceea ce **MU este** însă decât o iluzie: imaginea onirică nu este rodul **[tplritului** lui Ambrozie pradă durerii[19]. Mult mai târziu, se **[întâmplă** acelaşi lucru în cazul apariţiei stareţei Hathumoda (di Gandersheim (m. în 874} fratelui său, călugărul Agius **ide Corvey,** care îşi scrie *Vita* după doi ani. Mărturia lui **AgiUS** capătă forma unui poem, în tradiţia genului antic al **[*celel** *consolatio,* pe care Boethius o reintrodusese în scri-**[•©rile creştine[20].** în vis, Agius se întreţine cu sora sa des-rânduiala monastică şi despre gestionarea mănăstirii, **[Administrată** acum de către sora lor comună, preoteasa **rberga.** Agius o imploră pe Hathumoda să-i apară în mod **Bcvent,** spre a-l consola de dispariţia sa. El o imploră să-i

arate a sa *imago,* în vis şi de asemenea, spune el, când este treaz. Dar el nu descrie într-un mod semnificativ o astfel de viziune.

Trebuie să aşteptăm renaşterea monastică a autobiografiei, în secolele al XI-lea şi al XII-lea, pentru a începe să întâlnim un număr substanţial de povestiri cu vise personale, şi, dacă e cazul, cu vise despre strigoi.

Nu fără bune motive, călugărul Otloh de Sankt-Emmeran (c. 1010-c. 1070) este considerat ca unul dintre principalii martori ai avântului preocupării monastice pentru introspecţie la mijlocul secolului al X-lea. Această preocupare se exprimă înainte de orice la el în formele literaturii vizionare. Atenţia pe care o acordă, dincolo de aparenţele sensibile, sensului ascuns al destinului său este pusă deopotrivă şi în slujba reformei monahismului, în care el joacă un rol important[21]. Născut în dioceza Freising, într-o familie fără îndoială nobilă, el intră la vârsta de şapte ani la şcoala mănăstirii de la Tegernsee unde decide să devină călugăr, împotriva voinţei părinţilor săi. La paisprezece ani, calităţile sale de scrib îl fac să fie trimis la mănăstirile de la Hersfeld şi Amorbach şi la curtea episcopului de Wiirzburg, înainte de a reveni la Tegernsee. Constrâns să se refugieze la abaţia de la Sankt-Emmeran, la Regensburg, el rosteşte aici jurămintele monastice definitive la vârsta de douăzeci de ani. în această mănăstire întâlneşte una din marile figuri reformatoare ale monahismului contemporan, Wilhelm de Hirsau (m. în 1091), a cărui cauză o îmbrăţişează total[22]. Acţiunea sa provoacă inamiciţii îndârjite care îl obligă să se exileze din 1062 până în 1067-1068 la abaţia de la Fulda (care participă, şi ea, la mişcarea reformatoare, dar de obedienţă clunisiană). Apoi se întoarce la Sankt-Emmeran, pe care nu o mai părăseşte până la moartea sa.

Otloh revine de mai multe ori în diferitele sale cărţi asupra peripeţiilor trăite în lupta sa interioară şi în convertirea sa. Chiar dacă se exprimă urmând marile modele ale literaturii creştine — în primul rând povestirea convertirii sfântului Ieronim, povestirile despre tentaţiile diabolice inspirate de Cassianus şi de *Vieţile* Părinţilor din pustiu —, nu există nici un dubiu în legătură cu caracterul personal al experienţei sale şi cu sinceritatea sa, în special în

***mfnptationis** suiş et scriptis,* unde se exprimă dilema călu-
■Irului care vrea să citească în acelaşi timp pe autorii
i' u . tui şi Biblia. Mai multe episoade din această autobio-
■llle revin în *De doctrina spirituali* şi în primele patru
HVestlri din *Liber visionum,* scris cu aproximativ cinci ani
inh-a morţii sale[23].

Vom lua în considerare mai în detaliu această ultimă ■ ■
i ' IU- de povestiri despre viziuni. Ea se deschide printr-un
HrOloR. în care Otloh insistă asupra utilităţii viziunilor pen-
Hfi edificarea creştinilor. Prin aceste viziuni însuşi Dum-
11> ■ / (• n 1 a admonestat atunci când el nu se pocăia suficient. I
>< altfel, el nu face, aşa cum spune, decât să urmeze exem-
plul Scripturilor şi al cărţii a IV-a din *Dialogurile*
Grigorelui i cel Mare. Aceste viziuni sunt fie visuri liniştite
agiti sau ite *(per somnia quieta vel inquieta),* fie, uneori,
per viziuni **cepute** în stare de veghe: nu se întâmplă
rar ca Otloh, **f** unei scheme narative destul de
rate obişnuite, să cum o viziune în stare de veghe vine
uneori să con-: un vis, care este încă şi mai
îndoielnic. **Numai** primele patru povestiri (din douăzeci şi
trei) sunt **adevărat** autobiografice. Dar prin lungimea lor
ele re-ită aproape o treime din lucrare. Or, toate patru sunt
fcovestiri despre vise. Ele se referă la diferitele etape ale.
Eteţll lui Otloh: primele două vise au loc în timpul copilă-
Iftol şl atunci când se mai afla la Tegernsee (prin urmare
Bnalnte de 1032); cea de-a treia se referă la conflictul său
■OU arhipreotul Werinher şi la plecarea sa la Sankt-Em-
Haeran; cea de-a patra este un coşmar pe care l-a avut în
■ ■'■> atunci când era bolnav şi în opoziţie deschisă cu I
abatele său. în aceste vise alternează manifestările divine,
angelice sau diabolice, dar nu este niciodată vorba de
lujMii. Totuşi, se poate sublinia, încă o dată, legătura
foarte puternică dintre vis şi autobiografie.

Această legătură se confirmă dacă se iau în considerare **Celelalte** cincisprezece povestiri, care sunt relatate toate şi II <• sunt în cea mai mare parte povestiri despre viziuni **percepute** în stare de veghe[24]. Otloh spune că el însuşi a **adunat** aceste povestiri din gura martorilor demni de **încredere** pe care el se străduieşte să-i numească totdea-una". Cel mai adesea, este vorba despre un călugăr care **afla.** prin mijlocirea unei revelaţii supranaturale, că va

muri în curând, sau că morţii pe care i-a cunoscut suferă pedepse în lumea de dincolo din cauza opoziţiei lor la reforma monastică. Şapte povestiri se referă de asemenea, direct sau indirect, la strigoi.

Nici una din aceste povestiri despre strigoi nu este autobiografică şi nu este vorba despre vise decât în două rânduri: în cea mai mare parte, povestirea relatată impune obiectivarea viziunii în stare de veghe. în toate cazurile, funcţia ideologică a acestor povestiri este clară: strigoii sunt mobilizaţi în slujba reformei Bisericii. Despre primele două povestiri (Viziunile 6 şi 7), Otioh spune că sunt „asemănătoare", în ciuda faptului că prima descrie mai degrabă învierea unei moarte, iar cea de-a doua apariţia unor defuncţi[26]. Ambele vizează aristocraţia laică vinovată de uzurpări de bunuri ecleziastice. într-un caz, o servitoare moartă (şi subit înviată) îl somează pe „tribunul" Adalric, în numele părinţilor ei de asemenea decedaţi, să restituie Bisericii o *curia* uzurpată de tatăl său, Ruotpold, care suferă în lumea de dincolo tot soiul de cazne. în povestirea următoare, doi fraţi călare întâlnesc „o mare trupă zburând prin văzduh". Un cavaler mândru se desprinde de această trupă şi le cere, din partea tatălui lor defunct, să restituie un domeniu mănăstirii pe care a spoliat-o. Dacă nu se va întâmpla aşa, tatăl lor, ei înşişi şi urmaşii lor vor fi damnaţi. Lancea arzândă pe care le-o întinde cavalerul este *signum,* dovada adevărului viziunii. Cei doi fraţi se supun şi în curând se fac călugări. Unul dintre cuvintele de ordine ale reformei — restituirea către mănăstiri a bunurilor de care au fost spoliate —, este cu atât mai bine ilustrat prin aceste două povestiri cu cât Otioh spune că o deţine pe cea de-a doua de la un monah care el însuşi o auzise din gura principalului actor al reformei de la mijlocul secolului, papa Leon al IX-lea (1049-l054)[27].

Cele două povestiri următoare (Viziunile 8 şi 9) sunt deopotrivă legate între ele şi vizează clar un al doilea obiectiv al reformei: viaţa internă din mănăstiri. Otioh le deţine de la acelaşi informator, o rudă, călugăr la Tegernsee. Ele se referă, ambele, la abatele acestei mănăstiri, EHingerus, vinovat de proastă administrare[28]. Informatorul lui Otioh auzise în biserică plângeri şi lamentaţii (după toate probabilităţile cele ale foştilor călugări defuncţi), care anunţau

endlul mănăstirii. Abatele nu îl ascultase şi neglijase%#. la adăpost tezaurul şi cărţile care urmau să dispară Incendiu. Apoi, din cauză că acest abate vinovat se lnăvise, nu mai ţinuse seama de admonestările lui agus, un cleric care, sfârşindu-şi viaţa la mănăstire, îi)**iruse** în vis, îl legase de o coloană şi îl lovise cu vergi.

»**fcl** Sfârşit, trei povestiri (Viziunile 12, 16 şi 17) ilustrează **Hmţa** reformei morale a creştinilor în general şi demon- eficacităţii rugăciunilor pentru morţi[23]. Otloh însuşi **,nlt** la poarta mănăstirii, în cea de-a opta zi după ează, un penitent care, copil fiind, îl determinase •minciună pe tatăl său la sperjur[30]. în timpul întregu-care a urmat decesului său, apoi în ziua de Crăciun «astă noapte când multe suflete merită să aibă odih-(J tatăl Său i-a apărut în vis *[in somnis),* apoi în stare de ie *(apertep*— această a doua viziune confirmând-o pe —, pentru a-l conjura să-l ajute să scape de caznele Fiul face penitenţă şi Otloh îl avertizează împotriva iteclnţelor sperjurului. O altă povestire i-a fost relatată *n* călugăr de la Fulda: un frate se înecase accidental, economul, care crezuse în mod greşit că se sinucisese, se să-i fie înmormântat trupul departe de cimitirul Unităţii. Mortul îi apare pentru a-i. aminti că numai fiinezeu are puterea de a judeca.

în sfârşit, Otloh relatează o povestire pe care o deţine de H informator căruia i-a uitat numele, dar nu dezvăluie 1 sensul *{senswri},* nici învăţătura *(sermonem)* acestei itiri pe care o relatează pentru edificarea celor care o citi: împărăteasa Teofana (m. 991), soţia lui Otto al 61. ar fi meritat damnarea veşnică pentru a fi introdus Germania luxul curţii bizantine. Ea i-ar fi apărut unei *i* pentru a-i cere s-o ajute prin rugăciunile sale. Otloh Wne că ignoră ce a făcut după aceea maica, ceea ce nu ■ linişteşte în legătură cu soarta împărătesei în lumea de **fccolo...**

F Acest din urmă caz arată în mod special în ce măsură ■vestirea Unei viziuni în stare de veghe este un obiect **fctlal:** ea este astfel prin transmiterea orală, apoi scrisă ■**Te** îl dă naştere; dar şi prin difuzarea sa, prin spaţiul so-**Iftl** In care este destinată să circule, şi chiar, atunci când ■**te** cazul, să devină un mijloc de propagandă politică.

Este aici o altă diferenţă faţă de povestirea autobic onirică a cărei semnificaţie şi utilizări rămân frecvent limitate la cercul intim al apropiaţilor şi al rudelor ce-l înconjoară pe visătorul-scriitor. O altă autobiografie monastică celebră, de la începutul secolului al XlI-lea, ilustrează acest aspect.

Călugărul Guibert de Nogent (c. 1055-c. 1125) îşi luase drept model *Confesiunile* sfântului Augustin. Dar acest model nu îi impunea să vorbească despre visele sale de copil şi nici, mai ales, să vorbească despre ele aşa cum a făcut-o. Deja în curs de a îmbătrâni atunci când îşi scrie lucrarea *De vita sua,* el povesteşte aici două vise personale pe care le-a avut fiind copil. în aceste două vise, el a văzut imagini terifiante de morţi a căror origine o atribuie diavolului[31], într-unui din cazuri, el precizează că îi văzuse mai întâi pe aceşti oameni, pe care nu îi numeşte, murind de sabie sau în alt mod, sau că auzise povestirea decesului lor. El povesteşte desigur un autentic coşmar, care este urmarea traumatismului provocat de o scenă violentă sau a unei povestiri despre violenţă ce i-a produs în copilărie o impresie atât de puternică încât nu a uitat-o niciodată. în cel de-al doilea vis de copil, el a auzit voci, apoi i-a apărut, însoţit de un demon, un mort, decedat fără îndoială la baia publică (locul prin excelenţă al tulburilor seducţii sexuale)[32]. Nici aici, mortul nu este numit iar visul este poate urmarea unui înec despre care copilul a auzit vorbindu-se[33]. Cum am putea nega (astăzi când mult mai mult decât în epoca lui Guibert psihologia şi dezvoltarea personalităţii copiilor sunt noţiuni amplu acceptate) pregnanţa imaginilor violente în spiritul, coşmarurile şi amintirea durabilă a lui Guibert copil?

în afara propriilor sale vise de copil, Guibert relatează deopotrivă un vis lung pe care l-a avut mama sa[34]. Dacă această povestire nu este pe deplin autobiografică, ea se apropie mult de acest gen, aşa cura vom vedea de îndată. De altfel nu este nici o veritabilă povestire despre apariţii, ci mai degrabă povestirea unei călătorii onirice în lumea de dincolo. Din acest motiv, ţine de o altă tradiţie narativă, adesea mult mai prolixă decât povestirile despre apariţii propriu-zise. Nu este singurul vis al mamei sale pe care îl relatează Guibert (ea ar fi visat-o de asemenea pe Fecioară

protejându-i fiul). Guibert manifestă pentru aceste vise **un Interes** cu totul special, motivat de profunda afecţiune care **D leagă** de mama sa: în ciuda faptului că niciodată nu-i **•pune** numele, este evident că ea este pentru el ceea ce a **fost** sfânta Monica pentru fiul său sfântul Augustin. Mama (luibert este o adevărată specialistă în vise şi în inter-**itarea** lor. în preajma ei, fiul său, preceptorul acestuia, **te femei** pioase din vecinătate, îi recunosc cu toţii o veri-l'ila „ştiinţă a viselor", independentă de orice control sau orice mediere a clericilor; comparând conţinutul viselor c sale ca şi ale altora) şi datele realităţii exterioare, ea **elează** povestirile *(portentd)* onirice şi spune cum să se **Acţioneze** mai bine. Este exact ce face pentru ea însăşi când extrage sensul şi învăţămintele din cel mai **■tng vis al** său.

I Acest vis are loc în noaptea de duminică, la ora utreniei **BOUă** amănunte care îi garantează originea celestă şi veri-**Pcitatea),** vara. Mama s-a culcat pe o bancă strâmtă, într-o **Iţle** penibilă, chinuitoare, care îi pregăteşte trupul pen-cxperienţa supranaturală ce va urma. Fiind adormită, **îşi** simte mai întâi sufletul ieşindu-i din trup spre a **nge** apoi într-o galerie care îl duce în preajma unui puţ. **«meni** cu înfăţişare de spectre" ies din puţ şi încearcă să. **•tragă** acolo: sunt damnaţi iar puţul este deschizătura **hfernului.** Dar sufletul său care tremură aude o voce în **plitele lui** care le porunceşte fantomelor să nu îl atingă[35]. **ăşlnd**

Knt ■H această încercare care o califică pentru revelaţii **tre** cele mai elevate, văduva îl vede apărându-i, alături ! • **puţul** de care s-a sprijinit, pe soţul ei mort. El are as-**fcectul** unui bărbat tânăr *(iuvenis),* aşa cum era atunci **|ftnd a** murit.

Ea îi pune o serie de întrebări. Poartă el într-adevăr nu-***t* de** Evrard? El neagă acest lucru, poate pentru a evita **visul** mamei să fie asimilat unui ritual de evocare a **Ui mort,** unui act de necromanţie. Dar mai ales, comen-**ftcă** Guibert, pentru că „numai lucrurile spirituale li se **■esc** spiritelor"; ar fi ridicol să ne închipuim că spiri- **se** interpelează pe lumea cealaltă după numele lor **pitn&nteştl;** în plus, dacă ar păstra aceste nume, ele nu ar **unoaşte** în lumea de dincolo decât persoanele pe care ,U **cunoscut** aici pe pământ. Guibert, ca un bun discipol

al lui Augustin, ţine să păstreze distanţa între societatea celor vii şi lumea „spirituală" a morţilor. Cu atât mai mult ©ţi cât ideea unei sociabilităţi a lumii de dincolo fără limită şi fără legătură cu mediul restrâns al cunoştinţelor sale pământeşti este contrazisă de multe alte povestiri contemporane: morţii nu se recunosc decât în măsura în care s-au cunoscut în timpul vieţii. Pentru acelaşi motiv, ei le apar pe pământ cu prioritate rudelor şi prietenilor lor. Prin urmare, putem să ne gândim că Guibert de Nogent insistă cu atât mai mult asupra acestui aspect cu cât ştie că poziţia pe care o apără este minoritară.

Unde sălăşluieşte tatăl mort al lui Guibert? Evrard îi răspunde văduvei sale că el se află „undeva" nu departe de acest „loc". Prin urmare, se pare că locul întâlnirii este un fel de anticameră a Infernului (în fundul puţului) şi că „locul" în care Evrard, care nu este damnat, îndură mari suferinţe este un fel de „Purgatoriu" care nu are nici configuraţia, nici numele acestuia[36].

Care este starea sa? Evrard arată răni cumplite la braţ şi în dreptul coastelor, iar soţia sa vede în plus lângă el un copilaş care scoate strigăte insuportabile. Guibert explică prezenţa copilului: în timpul primilor şapte ani ai căsătoriei lor, părinţii săi nu-şi putuseră împlini căsnicia din cauza unei vrăji. Soţul, cedând presiunilor neamului său şi ale unor „sfătuitori depravaţi" şi dorind să se asigure de virilitatea sa, a avut legături cu o femeie uşoară *(muLiercula)* pe care a lăsat-o însărcinată. Copilul păcatului a murit chiar în ziua naşterii sale, fără a fi fost botezat, iată de ce este pedepsit, poate chiar damnat. Totuşi „experienţa" (este termenul pe care îl utilizează Guibert) a fost edificatoare pentru Evrard: el a putut să-şi regăsească soţia care i-a daţ mai mulţi copii legitimi, printre care şi pe Guibert. Dar rana pe care strigoiul o poartă la coastă semnifică faptul că a întinat legătura conjugală (este aceasta o aluzie la naşterea Evei din coasta lui Adam?) iar strigătele copilului îi sporesc şi mai mult suferinţele.

Rugăciunile, slujbele şi pomenile pe care le oferă văduva pentru mântuirea sa îl uşurează oare? El răspunde că da şi se recomandă îndeosebi rugăciunilor unei femei sfinte, Liutgarda, care trăieşte alături de mama lui Guibert. Este probabil ca rugăciunea pentru morţi să fie o funcţie socială,

i

***m* ipccialitate** pe care vecinătatea i-o recunoaşte acestei ■**mei pioase,** la fel cum rolul de interpretă a viselor îi **mamei** lui Guibert.

Când mama lui Guibert pune capăt întrevederii sale cu | **ul său,** un nou spectacol i se oferă: ea îi recunoaşte, **Mttincheaţi** pe o scândură pusă pe marginea puţului, [^**Cavalerul** Renaud de Beauvais, apoi pe un frate al lui **lCrt** oare înteţesc cu suflul lor focul ce îi va devora în **Nici** unul dintre cei doi nu a murit încă, dar vizi-, matinală a mamei lui Guibert este o prevestire a de-**lui lor** iminent şi a damnării lor: în aceeaşi zi, la prânz, **lud** va fi asasinat, apoi fratele lui Guibert, vinovat de **femie,** va muri fără întârziere. După aceea ea vede **înţa** unei umbre" *(speciem umbraticarr^* a unei **băle** moarte dusă de doi demoni foarte negri. Această **iie era** o prietenă foarte apropiată; ele trăiseră laolaltă i promiseseră reciproc că prima care va muri va apărea **de-a** doua pentru a o informa despre soarta sa în lu-**Bft de** dincolo. Mortificările sale permanente şi două vizi-premonitorii pe care le avusese înainte de a muri **iţeau** lăsa impresia că avea să cunoască o soartă mai **4nâ.** Odată moartă, ea îi apăruse la rândul său unei alte **rBoane** pentru a-i mulţumi că îi uşurase durerile. Totuşi, ;â **este** să dăm crezare visului mamei lui Guibert, ea **re** atrasă în prezent către Infern.

Nimic nu anunţă sfârşitul visului mamei lui Guibert, **toarcerea** sufletului său în trup. Dar ea nu pierde o clipă **intru** a-şi interpreta visul şi a lua deciziile ce se impun. **jartea la** amiază, în aceeaşi zi, a cavalerului Renaud vine **confirme** adevărul visului. La fel, ea l-a visat fără sur-**rindere** pe copilul care ţipa: într-adevăr, ea nu ignora că **rbatul** său avusese un copil nelegitim de la o altă femeie, 'ii ce murise imediat după naştere şi nebotezat. întreaga **atenţie se** îndreaptă înspre soţul ei, pentru că ea a ră-**Ifltas** soţia sa credincioasă până dincolo de moarte şi fiindcă [**dintre** toate personajele defuncte sau în aşteptarea morţii [**Care au** apărut, numai el este susceptibil să fie eliberat de **IlUferinţe.** în maniera medicilor vremii, ea hotărăşte să ■**îngrijească** suferinţele sufletului soţului ei, simbolizate **le rana** de la coastă şi de urletele copilului, „opunând **lemănătorul** celui asemenea": suportând, şi ea, un prun©

ale cărui ţipete neîncetate, provocate de diavol, o vor lipsi în toate nopţile de somn. Această mortificare datorată planşetelor unui copil îi va permite să-l elibereze pe Evrard de ţipetele insuportabile ale micii fantome. Philippe Aries a putut să se întrebe dacă copilul „exista" în Evul Mediu şi se vede bine aici în ce măsură pruncul nu este decât un instrument în slujba adulţilor: Guibert datorează faptul de a se fi născut naşterii „experimentale" a bastardului; acesta este chinuit pentru un păcat pe care nu l-a comis şi pentru că a fost privat, în ciuda lui, de harul botezului. Soarta sa pare foarte crudă. Numai la sfârşitul secolului se va vorbi despre limburile copiilor, răgaz de aşteptare fără de durere dar etern, rezervat copiilor morţi nebotezaţi şi din acest motiv privaţi pentru totdeauna de accesul în Paradis, în sfârşit, „dublul" în viaţă al acestei fantome (înlocuitorul lui Guibert pe lângă mama sa) nu este decât instrumentul, prin ţipetele sale, al mortificării femeii pioase (cum ar fi ciliciul sau biciul penitentului). Ca şi în cazul „îngeraşilor" din folclor, copilaşii se pot înlocui unii pe alţii pentru a satisface aşteptările oamenilor, vindecarea trupului[37] sau mântuirea sufletului.

Chiar dacă Guibert nu povesteşte aici un vis pe care l-ar I fi avut el însuşi, ci un vis pe care i l-a povestit mama sa, preocuparea sa autobiografică este omniprezentă. S-ar putea spune că Guibert este cel care visează prin intermediul mamei sale. Visul despre alţi morţi — tatăl, fratele, cei apropiaţi —, dar mai ales visul despre sine, sub trăsăturile unui copilaş de substituire. Strigoii, amintirea părinţilor morţi corespund aici unei alte funcţii caracteristice epocii respective şi în mod special acestui autor: descoperire sinelui, căutarea propriei identităţi.

VISUL PENITENŢIAL

în secolul al XlII-lea, scrierea autobiografică se amplifică şi se diversifică, alimentată cu noi practici de introspecţie şi de penitenţă propuse creştinilor de conciliul de la Laterano IV (1215) şi de apostolatul ordinelor cerşetoreşti. Dominicanul Thomas de Cantimpre aminteşte <

l.il său, pe când îi vizita pe eremiţii din Ţara Sfântă, **BUte** Jurământ de a-şi dedica fiul sacerdoţiului, pentru **acesta** să poată celebra slujba consacrată mântuirii **când** el însuşi ar fi murit[38]. Acum când tatăl său a t, când lui Thomas i se întâmplă să-şi neglijeze înda-Ic el îl vede în vis pe Christos — dar nu pe tatăl său **Cum îi** apare şi îi face reproşuri arătându-i plăgile **lor.** în această unică povestire autobiografică, **lstos se** substituie tatălui căruia i se aştepta apariţia: **Ittos** este pentru acest călugăr figura autorităţii prin **iţă,** mai puternică decât aceea a tatălui trupesc. }e regăseşte, şi mai exacerbată, obsesia păcatului şi a Itâţii în autobiografia eremitului Pietro da Morone (care **ta** să devină, în 1294, pentru câteva luni, papa Celestin **Mea),** cunoscută sub titlul de *Coelestianq.* Ea ocupă tot **Itt text** şi în mod special povestirile onirice ale eremitu-**când** acesta aspiră la o lege morală ce îi dictează con-Această lege capătă în vis înfăţişarea celor mai **îlaţi** defuncţi, aşa cum este părintele abate care, **ite de** a muri, i-a cerut lui Pietro să se roage pentru el. i **ti apare** în vis, îl trage de gluga rasei sale şi îi ordonă să m.i slujba chiar dacă se consideră nevrednic pentru **lilt lucru**[39].

ECU: PRIMELE SCRIERI

!n sfârşit, din secolul al XlII-lea, laicii cărturari iau şi ei , In mână, vorbesc despre ei înşişi, îşi povestesc visele. **nul** martor, în Franţa, ale acestei „subiectivităţi lite-**laice** este seniorul de Joinville, prietenul foarte drag **Iul Ludovic** cel Sfânt. După moartea (1270) şi canoni-**Ba (1298)** regelui, Joinville a dedicat memoriei sale *Livre* **' actfntes** *paroles et des bonsfaits de notre saint roi Louis.* **iii pornind** de la o primă relatare despre viaţa regelui **1272,** această lucrare i-a fost comandată de către **ie de** Navarre (soţia lui Filip cel Frumos, nepotul lui **lovlc cel** Sfânt, sub domnia căruia regele a fost canoni-**fi a** fost oferită în 1309 strănepotului sfântului Lu-Ludovic al X-lea Certăreţul. Atunci când lucrarea

este încheiată, Joinville adaugă încă o povestire, cea a unui vis personal în care sfântul rege, căruia îi fusese prieten intim, îi apăruse:

H

„Vreau să mai spun despre sfântul nostru rege lucruri ce vor fi întru cinstirea sa, pe care eu le-am văzut în somn: mi se părea în visul meu că îl vedeam în faţa capelei mele la Joinville; şi era, după câte mi se părea, nespus de vesel şi destins; şi eu însumi eram foarte fericit, pentru că îl vedeam în castelul meu, iar eu îi spuneam: «Sire, când veţi pleca de aici, vă voi găzdui într-o casă de-a mea care se află într-un sat de-al meu numit Chevillon». Iar el mi-a răspuns râzând: «Sire de Joinville, pe credinţa ce v-o datorez, nu-mi vine să plec de aici atât de curând»"[40].

Michel Zink a analizat strălucit acest vis în logica 1 scrierii subiective şi a relaţiei personale a lui Joinville cu memoria regalului său prieten dispărut. Joinville a avut I două vise cu regele: primul în timpul Postului Mare din j 1267, atunci când regele era încă în viaţă. I-a apărut îmbrăcat cu veşmânt argintiu, semn premonitoriu al cruciadei din Tunisia, care a fost într-adevăr decisă a doua zi dimineaţa şi în care Ludovic al IX-lea urma să-şi afle o moarte apropiată de martiriu. Cel de-al doilea vis a avut j loc atunci când regele murise deja. Aici se face aluzie la I capela în care Joinville s-a îngrijit să se ridice un altar în I onoarea noului sfânt după canonizarea din 1298. Prin I urmare, Joinville a visat la cel puţin 30 de ani după moartea regelui. între timp, el fusese îndepărtat din anturajul urmaşilor lui Ludovic al IX-lea, în special al lui Filip cel J Frumos, şi fusese uitat atunci când se împărţiseră moaştele, imediat după canonizare[41]: în legătură cu toate acestea, 1 el trăia o mare amărăciune, care îi explică în mod direct visul. Prin contrast, este uimit de fericirea şi de râsul prietenului său mort, care îl consolează asigurându-l că vrea J să rămână alături de el. După Michel Zink, numele proprii *CheviUon* şi *Joinville* sunt pentru bătrânul seneşal expresia simbolică a dorinţei sale de a se lega — a se umple (se I *cheviUer),* a se alătura *(sejoindre)* — de ceea ce rămâne din I rege: imaginea sa animată şi veselă, pe care o vede în vis, şi trupul său pe care ar vrea să-l atingă din nou ca în trecut,] dar a cărui posesiune (sub formă de moaşte) îi este refuzată, j

Asemenea povestiri arată foarte bine ce însemna un 3i pentru un cărturar din Evul Mediu, ca şi pentru un Ic capabil să scrie şi preocupat să se întrebe despre **ktnsul** propriilor vise. Strigoiul se naşte din amintirea încă **fcroaspătă** şi insuficient îngropată a unei fiinţe apropiate şi Iubite — un copil, un tată, o soră, un frate, „părintele" spi-**Iţtual** al familiei monastice, un prieten foarte scump şi **literat** ca sfântul Ludovic pentru Joinville, dispărut prea ţme şi prea brusc. Folosindu-se de stratagema unei iţe iluzorii, visul acoperă pentru o clipă golul pe care •ăpat mortul. în măsura în care istoricul se poate 3la de experienţa afectivă cea mai intimă a oamenilor îtului, el descoperă o relaţie cu mortul la fel de famili-**sau** cel puţin comprehensibilă şi pentru el. în privinţa •illnţei în strigoi", el regăseşte încercarea doliului şi a **lei** *memoria,* travaliul dureros, în mare parte inconşti-al despărţirii. Să analizăm, pentru a încheia, o poves-târzie, cea a unui laic florentin din secolul al XV-lea, I rezumă toate trăsăturile pe care o serie de povestiri dis-**ate** ne-au permis să le reunim.

(OŞMARUţ, LUI GIOVANNI MORELLI

Giovanni di Pagolo Morelli era un bogat negustor floren-\, El a început să-şi ţină „jurnalul" în 1393, la vârsta de de ani, şi a continuat redactarea acestuia, cu intermi-S, până în 1421, înainte de a muri în 1444, la vârsta de de **ani*²**. Potrivit uzanţelor genului de care ţin *ricordi,* **îeastă** „condică de familie" scrisă în italieneşte începe glorificarea strămoşilor din neamul autorului. Apoi .-.11 mi Morelli vorbeşte despre părinţii săi şi despre du-dramă a cărei victimă se simte el şi care explică în-Juns recurgerea sa la scris: nu şi-a cunoscut niciodată 1, care a murit atunci când el însuşi nu avea nici doi li **iar** mama sa, rapid recăsătorită, l-a părăsit. în ochii **ea** întrupa tipul „mamei crude", veritabil flagel pentru 11 florentini din Quattrocento, adeseori victime ale **aitătoririi** precipitate a mamei lor[43]. Noi lovituri ale sorţii **atins** pe Giovanni: moartea succesivă a bunicului său

şi a surorii mai mari, apoi o dragoste interzisă. în 1396, notează căsătoria sa, şi apoi naşterile a patru copii. Cel mai mare, Alberto, este un copil plăpând, dar care, foarte precoce, învaţă cu uşurinţă limba latină şi psalmii la fel de bine ca şi tehnicile comerciale necesare negustorului ce este menit să devină. Pentru el reia Giovanni pana în 1403, la vârsta de 31 de ani. El vrea să fie pentru Alberto tatăl grijuliu pe care el însuşi nu l-a avut. El intenţionează să-i dea în scris sfaturile pe care le va putea citi mai târziu dacă el însuşi, la fel ca propriul său tată, va fi dispărut prea devreme; cum să se poarte în societate, cum să trateze cu reprezentanţii cetăţii, cum să-şi facă „prieteni şi rudenii" — problemă esenţială pentru toţi nobilii şi bogaţii negustori florentini —, la nevoie folosindu-se de puterea banului; cum să-şi dobândească serviciile unui sfetnic şi „să-l păstreze mereu în spirit"; „om de cea mai mare valoare, înţelept, vârstnic şi fără vicii", acest sfetnic va trebui să fie un veritabil tutore şi chiar un înlocuitor al tatălui biologic dacă acesta ar trebui să moară prea devreme.

Dar, din nou, nenorocirea se înverşunează; la 5 iunie 1406, Alberto moare la vârsta de 9 ani, după nouăsprezece zile de suferinţe îngrozitoare. Tatăl său notează toate amănuntele agoniei sale şi ultimele sale gesturi[44]: copilul i se închină de mai multe ori lui Dumnezeu, Sfintei Fecioare căreia îi sărută chipul *(tavola)* şi îşi face rugăciunile cu multă devoţiune. Totuşi, el nu a primit ultima împărtăşanie iar tatăl său, sperând mereu că Dumnezeu îi va ierta păcatele acestui copil atât de firav, este cuprins de îndoială şi se căieşte pentru neglijenţa sa. Se teme de asemenea pentru propria sa viaţă, ca şi cura decesul fiului lui ar fi un semn premonitoriu al morţii sale. întreaga sa familie intră în doliu: casa este părăsită timp de o lună (timpul „celor treizeci" de slujbe oficiate pentru mort), în timpul verii nimeni nu pătrunde în camera funebră pe care tatăl va continua să o evite timp de şase luni încheiate spre a nu fi copleşit de o durere prea mare. El caută, dar fără să reuşească întru totul, să alunge „imaginea" mentală a fiului său din gândurile sale, în afara momentelor când se roagă pentru el. „Nu pot uita, scrie el, iar mama lui, nici atât. Avem mereu *imaginea* sa în faţa ochilor, amintindu-ne de paşii săi, de modul său de a fi, de cuvintele şi acţiunile

>l<-, ziua şi noaptea, la prânz şi seara, înăuntru ca şi il.ii a. rând dormim şi când suntem treji, în vila noastră şi li Klorenţa". Durerea lor se preschimbă într-un fel de II/.I împotriva fiului mort, ca şi cum acesta ar avea o **ICUrie** sadică în a-şi tortura părinţii supravieţuitori:

că are un cuţit pentru a ne lovi în inimă"[45]. l . [comemorarea morţii sale, tatăl îndeplineşte o evoca-.iproape rituală a mortului, un fel de şedinţă particulară i u-cromantie[46]. în mod foarte explicit, Giovanni vrea, ca **letul** binecuvântat al fiului său să simtă o oarecare re *[refrigero:* apare, şi aici, vechea noţiune de *refri-*L promisă sufletelor în suferinţă] sau cel puţin amin-i tatălui său mâhnit şi chinuit". *Ricordanzcu* morţii, ca şi trebuie să-şi amintească. Durerea tatălui este sporită I **prin** faptul că, din vina sa, fiul lui a murit fără să fi priit ultima împărtăşanie. Giovanni nu putea admite că **iberto** urma să moară, credea de asemenea că Dumnezeu **ea** să ierte un copil atât de inocent[47]. Un an mai târziu dă seama că pietatea fiului său era insuficientă în)mentul agoniei, că „buna moarte" creştină, chiar penii n copil, presupune să fie îndeplinite ritualurile dorite ! Biserică. „Ritualul trecerii" a rămas incomplet şi de aceea **KHovanni** este bântuit de imaginea fiului său. La un an de **la** moartea acestuia, zi de zi, la ora exactă a trecerii în **nefiinţă, el** caută aşadar să exorcizeze fantoma printr-un **Ritual** născocit de el.

La momentul respectiv, el îmbracă un veşmânt de **[penitenţă:** o cămaşă de noapte care îi lasă genunchii goi, **[Şi** în Jurul gâtului un şiret *{coreggia).* în clipa exactă *(in* ***iquest'ora*** *et in questo punto)* a morţii fiului său cu un an **[Rial** devreme, el ia *tavola* pe care o sărutase copilul şi care **reprezintă** o răstignire cu sfântul Ioan Botezătorul şi cu **Sfânta** Fecioară. El o acoperă la rândul său cu sărutări şi i uuându-se continuu îşi fixează ochii asupra sfintelor per-I **tonaje.** Imaginea materială de devoţiune este suportul **Unei** Imaginaţii — *immaginare e ragguardare* — ce permite armonizarea, spune Giovanni, „a trupului şi sufletului **meu,** ca şi a tuturor sentimentelor mele cu mai multă fervoare şi dragoste"[48]. în mijlocul lacrimilor nesecate, **nenorocitul** tată îi roagă pe Christos, pe Sfânta Fecioară, **pe** sfântul **Ioan** Evanghelistul, **pe** irfânte

Alexandria, ca şi pe sfânta Maria-Magdalena „care prin meritele sale a obţinut graţia învierii fratelui său Lazăr": şi eu, spune el, „dacă ar fi posibil, aş vrea să am din nou trupul său viu pe pământ". Măcar vrea să fie sigur că Dumnezeu îl va primi alături de sine în Paradis: bântuit cum este de imaginea fiului său, se îndoieşte prin urmare că aşa ar fi.

încheindu-şi îndurerata rugăciune, Giovanni se culcă. Dar este incapabil să-şi afle somnul, se răsuceşte iarăşi şi iarăşi în pat. înţelege că „diavolul plin de invidie" *(io invidioso Nimico)* îl asaltează pentru a-i arăta zădărnicia rugăciunii sale şi pentru a-l convinge că sufletul fiului său nu este decât o himeră — *che l'animajusse niente o un poco difiato.* Toate remuşcările tatălui faţă de fiul său dispărut capătă în prezent vocea diavolului care îi aminteşte an după an întregul curs al mizerabilei sale vieţi de la moartea timpurie a tatălui său, abandonarea de către cruda sa mamă, loviturile pe care i le dădea preceptorul său, până la aşteptarea fiului când soţia sa era însărcinată, naşterea, copilăria şi, pentru a încheia, moartea prematură a lui Alberto. în chinurile insomniei, Duşmanul îi dezvăluie explicaţia teribilă a morţii fiului său: el, tatăl lui, este răspunzător pentru aceasta, căci l-a iubit prea puţin, tratându-l ca pe un străin, refuzându-i chiar sărutările care l-ar fi făcut să înţeleagă afecţiunea ce i-o purta[49] şi, în sfârşit, neglijând să-l facă să se mărturisească în momentul morţii.

Giovanni a sfârşit prin a adormi. Doarme o oră apoi are un vis. Acest vis este „veridic", garantat prin inspiraţia sa de către Dumnezeu şi de mai mulţi sfinţi (sfântul său patron Ioan Botezătorul, sfântul Anton patronul Florenţei, sfântul Benedict, sfântul Francisc, sfânta Ecaterina la care se rugase mai înainte GiovanniJ. Şi prin acest vis el obţine certitudinea că Alberto este definitiv mântuit. Visul conţine două părţi. în prima, cel care visează se vede în casa sa de la Settimello, la ţară. Urmărit de imaginea lui Alberto, decide să escaladeze Monte Morello (care poartă numele neamului său). Cu cât urcă, cu atât durerea sa cedează locul amintirilor din vremea fericită când trăia Alberto. Totuşi, el vede luându-şi zborul o pasăre (mare cât un papagal, cu penele albe, cu ochii de foc, cu ciocul de aur,

labele verzi) care se aşază pe diferiţi arbori în vreme ce **îtul său** devine din ce în ce mai îndurerat; îşi ciuguleşte i la sânge labele, apoi cade de pe o ramură în vreme ce **jioroafă,** gonită de un porc, trece peste ea şi o acoperă cu îente. Dar Giovanni vede apropiindu-se o tânără fată **lucitor** de albă *{una donzeUa bianchissima)* ţinând o în mâna stângă şi o frunză de palmier în cea dreap-l **este** sfânta Ecaterina care o face bucăţi cu roata sa pe Apoi un stol de păsări zboară în jurul ei şi una ele, asemănătoare celei pe care o văzuse mai înainte, | **aşază** pe mâna sfintei. Numaidecât, pasărea capătă unui „spirit" (e *divenuto ispirito)* pe capul căruia , ***îşi*** pune mâna. Spiritul este ca un înger alb care se ce **plin** de veselie către Giovanni: şi iată că tatăl, în **lipul** îngerului, recunoaşte trăsăturile dulcelui său copil l *dalcefigliuolo).* „Figliuolo mio! Alberto mio!", strigă, **să-l** îmbrăţişeze, dar eforturile sale sunt zadarnice. **icât** spiritele — îşi dă pe dată seama — sunt imateri-«**Aveţi** răbdare şi nu căutaţi imposibilul" *{Abbiate : **e** nan cercate Io impossibile)*, îi spune fiul său. Se **Jeazâ** un dialog între tată şi fiu. Alberto îl linişteşte şi i **mulţumeşte** lui Giovanni: graţie rugăciunilor pe care i ■a **adresat** lui Dumnezeu, fiul său „a trecut la cer". Dar **lovannl** vrea să ştie mai mult despre acest lucru: este **yărat** că fiul său a murit din cauza păcatelor tatălui **Giovanni** se va consola cu ceilalţi fii de moartea pri-**lul său** născut şi va mai avea copii? Va fi iertat de **imnezeu** pentru că a neglijat Sfintele Taine? Va cunoaşte **prosperitatea?** Va trăi vreme îndelungată? Spiritul iui **lberto** îl dezvinovăţeşte de responsabilitatea morţii sale şi i **toate** celelalte privinţe îi dă cele mai bune motive să speli **în** special, îl asigură că va ajunge bătrân (ceea ce urma **se** verifice într-adevăr). Apoi viziunea dispare iar Gio-

se trezeşte plin de fericire. **Această** povestire extraordinară arată admirabil cum i **laic** cultivat de la sfârşitul Evului Mediu putea să încre-**lţeze** intimităţii condicii sale de familie experienţa dure-> si angoasată a doliului său şi analiza exactă a pro-**Itlor** vise. întreaga lume de dincolo creştină este prezentă **această** lungă povestire: Dumnezeu, Christos, Fecioara **iflnţii** cărora Giovanni le dedică o devoţiune specială. De

cealaltă parte, incarnând conştiinţa sa cea rea, figura şi vocea Satanei. între cei doi, copilul mort a cărui amintire îl bântuie zi şi noapte pe tatăl său, care se învinovăţeşte că nu l-a iubit îndeajuns şi că poate i-a compromis mântuirea. Acest om nu este fundamental diferit de noi şi putem înţelege foarte bine nenorocirea care îl loveşte, imaginile care îl bântuie. Graţie lui, noi înţelegem ce sunt cu adevărat strigoii: ei nu există decât prin forţa imaginaţiei celor vii, a părinţilor care nu pot accepta moartea brutală şi prematură a unui copil sau a unui apropiat, cu atât mai mult cu cât se simt vinovaţi pentru destinul său nefericit sau pentru îngrijirile ce nu i-au fost acordate atunci când încă mai era timp pentru aceasta. Tatăl îşi vede fiul ca şi cum ar fi viu, ar vrea să-l ia în braţe, dar înţelege că între ei distanţa este de netrecut, căci strigoiul nu este decât o imagine de vis. La capătul unui an, zi de zi, copilul este izbăvit, „travaliul doliului" este în sfârşit împlinit datorită interiorizării unui ritm temporal care este, de multă vreme, cel al liturghiei morţilor: aniversarea marchează sfârşitul întoarcerii obsesive a mortului, despărţirea lui de cei apropiaţi, eliberarea celor vii.

Un asemenea document creează cea mai puternică impresie de veridicitate. Cititorul modern .resimte, în sensul primar al termenului, simpatie faţă de Giovanni, acest tată chinuit a cărui încercare ni se pare atât de credibilă, atât de verosimilă. Autenticitatea sentimentelor exprimate este de netăgăduit, chiar dacă istoricul, preocupat totdeauna să repereze locurile comune ale culturii ambiante, notează că experienţa cea mai personală se supune, pentru a se exprima, trăsăturilor recunoscute ale ortodoxiei creştine şi ritmului temporal al liturghiei. Dar să insistăm mai ales asupra faptului că Giovanni Morelli spune că şi-a visat fiul mort. în nici un moment el nu vorbeşte despre o viziune pe care ar fi avut-o *treaz.* Acest detaliu îşi capătă întregul său înţeles când se compară această povestire cu majoritatea Dovestirilor autobiografice şi onirice despre strigoi, în)poziţie cu masa de povestiri relatate, în care viziunea în itare de veghe prevalează dimpotrivă asupra viselor.

Hi

Invazia strigoilor

intre povestirile autobiografice cu strigoi se distinge **de altfel** considerabilă a povestirilor cu strigoi rela-diipă o mărturie scrisă sau, cel- mai adesea, orală, a **li martor** numit sau anonim. Dar mai trebuie mult pen-C& aceste povestiri să poată fi confundate în acelaşi gen **,tlv.** Şi aici, este esenţial să acordăm atenţie formelor **ţiunii,** din care nu pot fi izolate nici conţinutul, nici **e** specifice povestirii scrise. Desigur, orice clasifi-**a** „genurilor narative" conţine o parte de arbitrar, Corespondenţele lor reciproce constituie mai degrabă **pma, iar** nu frontierele rigide. Dacă fiecare gen are de **■•menea** o cronologie proprie, mai multe genuri coexistă **general** in aceeaşi epocă. într-un mod schematic, să dis-**[em** totuşi trei mari tipuri de povestiri.

l, *Miracula* sunt povestiri adesea anonime, reunite în **ecţli** ce sunt apanajul aşezămintelor ecleziastice (sanc-mânăstire); au drept funcţie creşterea reputaţiei **itora** din urmă prin povestirea evenimentelor miracu-**ce s-au** produs acolo sau care sunt legate de sfântul **Şl, Este** vorba, aşadar, de un gen esenţialmente hagio-, bine reprezentat încă din primele secole ale creşti-(.11 şi care culminează, în ceea ce ne priveşte, în seco-■1 XIMea.

2, Mirabilia sunt povestiri despre minuni care, spre hi re de miracole, nu sunt raportate nemijlocit la **terea** divină sau la gloria unui sfânt, ci îşi au originea în **area** uimită a curiozităţilor naturii sau ale neamului **nesc.** în compilaţiile medievale de povestiri mirablle,

amprenta autorului este mult mai evidentă. Acest autor nu este în general un călugăr, ci un cleric pătruns în lumea şi cultura laicilor. Marele moment al acestei literaturi, scrise în latină, dar care are multe trăsături comune cu literatura autohtonă, este răspântia dintre secolele al XH-lea şi al XHI-lea.

3. începând din prima jumătate a secolului al XTII-lea şi până la sfârşitul Evului Mediu, predicatorii, laici şi mai ales călugări, din ordinele cerşetoreşti, difuzează mii de *exempla,* povestiri care, şi ele, recurg la supranatural, dar fără grija unei localizări precise (ca în *miracula),* extrăgând, dimpotrivă, din evenimentul relatat o lecţie morală ce se doreşte universală. Culegerile de *exempla,* în special cele care se folosesc de ordinea alfabetică, ţin de o tehnică a predicării a cărei eficacitate se întemeiază într-o mare măsură pe caracterul stereotip al povestirilor, spre deosebire de singularitatea revendicată de *mirabilia.*

Nu este cazul să ne închidem într-o asemenea tipologie. Ar însemna ignorarea existenţei a numeroase povestiri pe care le putem numi intermediare între cutare şi cutare gen. Alte documente scrise scapă încă şi mai clar acestor clasificări: astfel, la sfârşitul Evului Mediu, lungile dări de seamă despre interogatoriile făcute strigoilor, veritabile procese-verbale de exorcism...

în sfârşit, ne vom opri, mai mult decât s-a făcut până în prezent, la imaginile strigoilor. Nici una nu are valoare autobiografică (nici un miniaturist sau pictor medieval nu a reprezentat, se pare, un strigoi care i-ar fi apărut). Cu mijloacele lor specifice, ele ţin prin urmare de acelaşi demers ca şi povestirile despre viziuni. Dar, în nici un caz, nu va fi vorba de a le reduce la statutul de simple ilustraţii ale povestirilor despre apariţii la care, cel mai adesea, se referă aceste imagini.

ELOGIUL TIMPULUI PREZENT

Toate aceste documente nu sunt doar mai numeroase începând cu pragul anului o mie. Ele sunt şi noi. în orice caz, din această epocă până în secolul al Xll-lea, mai mulţi

■titre autorii care le-au redactat au ţinut să insiste asupra Mitei trăsături: noutatea unor asemenea povestiri. Cu ■turanţă, există aici un *topos:* de foarte multă vreme, perii creştini se minunau cu ocazia „noutăţii" cutărui CUtărui fenomen, căci ceea ce este nemaiauzit este lt ca un indiciu al unei perturbări de ordin social şi sau chiar ca un semn că sfârşitul vremurilor este)c. Deja în epoca sa, Grigore cel Mare notase înmul-revelaţiilor pe tema sufletelor morţilor şi văzuse în , un semn escatologic[1]. Totuşi, asemenea notaţii se [Iţesc începând din secolul al Xl-lea. Ele pot căpăta semnificaţie, legată de aşteptările escatologice ale r llui şi ale mediului său. în alte cazuri, ele exprimă .degrabă observarea fină a unei veritabile renaşteri a " itlrilor care sunt la modă, cele care se ascultă şi se Bază cu cea mai mare plăcere, cele ce par demne de [transcrise, ceea ce nu se întâmpla înainte. Se profi-"l astfel o conştientizare a valorii contemporaneităţii, în Dţia călugărilor şi a clericilor ce reuşesc, poate pen-. oară, să se smulgă de sub povara tradiţiilor (atât Indamentale în cultura creştină) şi a unei citiri a isto-[Orientată exclusiv către aşteptarea sfârşitului lumii. ICă de la răspântia anului o mie, Thietmar de Merse - I — primul dintre autorii noştri care au dat un număr lt de povestiri cu strigoi — insistă asupra caracte-contemporan al apariţiilor pe care le relatează „aceste Jmente survenite în timpurile cele mai recente care ale noastre"[2]. Dar mai ales în secolul al Xll-lea întâl-i cele mai explicite consideraţii. Mai mulţi autori subli-, noutatea şi înmulţirea apariţiilor morţilor, pe care le į pe bună dreptate de avântul cultului morţilor. Aceste IHiple moderne", spune călugărul Guibert de Nogent, Ifăluie „statutul sufletelor" în lumea de dincolo.[3] Abatele îluny, Petru Venerabilul, se supără pentru faptul că se 10se foarte bine, graţie scrierilor anticilor, atâtea lucruri uplate „acum cinci sute sau o mie de ani", dar se igno-ea ce „se întâmplă astăzi": nici o carte nu vorbeşte acest lucru! El vrea să remedieze această lacună d „miracolele" contemporane şi, în special, revela-iMorţilor. Aceştia, cu îngăduinţa lui Dumnezeu, le apar vii pentru a-i îndemna să se căiască şi pentru a le alta Intercesiunile[4].

«

La sfârşitul secolului al Xll-lea, cronicarul englez William de Newburgh ia şi el în considerare minunile care abundă în epoca sa. El simte că are datoria să le relateze în scris ca un cărturar ce-şi compară epoca cu aceea *a*\ anticilor. Or, acest efort comparativ nu-i lasă nici o îndoială: strigoii nu par în vremea sa mai numeroşi pentru **căi** s-ar vorbi mai mult despre ei, ci pentru că rătăcirea lorf este un fenomen nou!

„Nenumărate cadavre de morţi, duse de nu ştiu care spirit, ieşj din mormântul lor pentru a bântui în jurul celor vii, a-i tero-| riza şi a le face rău, spre a se întoarce apoi în mormintele lor] care se deschid de la sine în faţa lor. Iată un fapt ce ar fi greu de acceptat dacă în vremea noastră numeroase exemple nul l-ar învedera şi mărturiile nu ar abunda. Dacă asemenea 1 fapte s-au produs cândva, este uimitor că ele nu sunt pome-l nite în cărţile celor din vechime, care, totuşi, au depus o imen-l să străduinţă pentru a încredinţa scrisului lucruri memo-l rabile. Din moment ce ei nu au neglijat niciodată să noteze | chiar şi cele mai mici detalii, cum aş putea să trec sub tăcere j ;., un lucru care, atunci când se întâmplă în acest secol, provoa* că atâta stupoare şi oroare? în plus, dacă aş vrea să descriu toate lucrurile de acest fel, despre care am aflat că s-au petrecut în vremea noastră, sarcina mea ar fi prea nemăsurată şi | copleşitoare."[5]

Există puţine mărturii atât de fascinante despre atenţia cu totul nouă acordată valorii timpului prezent de către cărturarii secolului al Xtl-lea (aici un canonic secular iar nu un călugăr, care ar fi fost fără îndoială mai sensibil la tradiţie). Curiozităţii unor asemenea autori nu îi puteau scăpa povestirile despre apariţii de morţi, pe care ei **jfl** transcriau imediat după ce le auziseră, notând, ca toi atâtea garanţii de autenticitate şi ca pentru a-şi invita cititorii şi auditorii să verifice faptele, data foarte recentă a acestora din urmă şi numele cunoscute ale persoanelor şl ale locurilor.

VIZIUNILE MONASTICE

Literatura monastică — predici, vieţi de sfinţi, scrisori, cronici şi, desigur, culegeri de miracole — este cea care



*i***A rolul** principal în înmulţirea poveştilor **cu** strigoi în **lele al** XI-lea şi al XII-lea. *Miracula* relatează tot felul **perturbări** ale ordinii Creaţiei prin voinţa Creatorului. fi vorba despre vindecarea unui bolnav sau despre **unui** mort, dar şi despre un semn apărut pe cer, 0 viziune sau despre o apariţie, cea a unui sfânt, a **lului** sau a unui mort. Persoanele (sfinţi şi călugări), **le** (moaştele), locurile (abaţii) sunt respectiv agenţii, , **sau** cadrul celor mai frecvente minuni, în temeiul **iei** privilegiate pe care o întreţin cu Dumnezeu[6]. Nu-**crescând** de povestiri care, în acest corpus de texte **stice,** se referă doar la apariţiile morţilor, este legat **J precădere** de rolul din ce în ce mai determinant pe care **Ljoacă** călugării în comemorarea morţilor: morţii revin **t-adevăr** pentru a cere călugărilor „intercesiunile" care **elibera** de chinurile pe care le îndură în lumea de **Dlo.** Aceste povestiri ţin şi de mişcarea contemporană **formei** monastice, în special la Cluny. **diversitatea** geografică şi varietatea tradiţiilor narative deopotrivă la înmulţirea punctelor de observaţie, în **rmania,** în Italia, în Franţa. Ancheta este vastă şi nu ar **Bft pretinde** exhaustivitatea. Dar este posibil să se indi-**Câteva** aspecte importante, să se. insiste asupra locu-**care,** precum Cluny, au fost adevărate „laboratoare" **tradiţiilor** narative referitoare la strigoi, şi de asemenea **IC** ***analizeze*** absenţa, în alte locuri, a unor asemenea **BStlrl.**

CAteva povestiri izolate ne permit să ilustrăm diverşi-**originilor** geografice şi a funcţiilor unor asemenea **!»tlri. Iată,** de exemplu, în Elveţia germanică, **povestit despre un** strigoi feminin — cazul este rarisim — **■Blusă Într-O** Vita hagiografică: potrivit *Vieţii sfintei Wjborada* (scrisă către 976 de către Ekkehard de Sankt-Gal-*Wn* **la cincizeci** de ani de la moartea sfintei), aceasta a **BÎut** Şl **şi-â** auzit servitoarea moartă cerându-i să o **Epravegheze** mai bine pe înlocuitoarea sa însărcinată cu **^■fttruirea** potirelor înaintea slujbei! Sfânta ar fi profitat de **BtMtă** apariţie pentru a o întreba pe defunctă despre "l **previzibilă a** propriei morţi[7]. Adesea, tâlcul naraţiunii **0 semnificaţie** socială mai generală, ca în uimitoarea **Htlre a** visulMBWpfeje«re=fl*»-avut abatele Robert de

Mozat, în timpul construirii bazilicii de la Clermont şi al realizării unei statui relicvare din aur (o *maiestas)* a Fecioarei cu Pruncul. Această povestire a fost întocmită către 946 de către diaconul Arnaud[8]. Abatele Robert vede în vis atelierul unde aurarul Aleaume şi fratele său termină preţioasa statuie; intră în atelier episcopul Etienne al II-lea de Clermont, condus de abatele defunct Drucbert de Mozat, predecesorul lui Robert. Drucbert este calificat drept *patronus:* un strigoi „bun", aproape un sfânt. El se miră de această *novitas* a statuii şi îl întreabă pe episcop despre locul unde intenţionează să o aşeze. Drucbert aparţine într-adevăr generaţiei precedente care nu a cunoscut asemenea statui de aur tridimensionale, foarte apropiate într-adevăr de idolii păgâni. întrebarea fals naivă a mortului este un prilej pentru episcop de a explica şi de a justifica o nouă formă de cult şi un nou obiect al devoţiunii. De aceea, abatele defunct dă acestei inovaţii a cultului garanţia propriei *auctoritas,* cea a unei fiinţe din lumea de dincolo, un cvasi-sfânt şi un strămoş. Strigoiul îndeplineşte aici o funcţie de legitimare.

Să citām un ultim exemplu care, de această dată, se, referă la Spania. „Marele miracol" narat în ultima treime a secolului al Xl-lea de *Cronica din Iria,* în Galicia, *relatează.* apariţia regelui Sancho (mort otrăvit de către unul din vasalii săi răzvrătiţi) văduvei sale, regina Godo[9]. Documentul este de origine episcopală, iar nu monastică, dar el priveşte şi mănăstirea de la San Esteban de Ribas de Sil, care beneficia de generozităţile regale. Nu în calitate de rege şi regină se regăsesc protagoniştii dincolo de moarte, ci în calitate de soţ *(vir)* şi soţie *(uxor suci).* Godo varsă lacrimi pentru soarta soţului ei de dincolo de mormânt, posteşte timp de patruzeci de zile şi împarte pomeni, aşa cum orice văduvă demnă de acest nume trebuie să o facă. Singur efect al calităţii deosebite a donatoarei, blana pe care i-a dăruit-o unui preot sărac pentru mântuirea soţului său şi cu care acesta, în cursul unei a doua apariţii, era îmbrăcat, este depusă ca o relicvă la San Esteban de Ribas de Sil.

Toate aceste povestiri sunt izolate. Ele nu constituie serii, aşa cum vom găsi în alte mănăstiri. Dar în alte părţi.

WBi degrabă absenţa povestirilor cu strigoi este cea care **BptUă** şi ea de asemenea trebuie explicată. **Kbouă** dintre cele mai puternice mănăstiri ale creşti-**fetţll** revendicau posesiunea trupului sfântului Benedict; vorba, pe de o parte, de Fleury-sur-Loire (unde de la secolului al IX-lea până la începutul secolului al nu mai puţin de cinci călugări succesivi: Adrevald, Andre, Raoul Tortaire, Hugues de Sainte-Marie, t fără întrerupere redactarea unei excepţionale a *miracolelor)* şi, pe de altă parte, de Montecassino care trei călugări succesivi, Leone, Guido şi mai Metro Diacono, au întocmit cronica între cea de a Jumătate a secolului al Xl-lea şi prima jumătate a lui al Xll-lea). în miracolele de la Fleury, singurele supranaturale sunt cele ale sfântului Benedict; mort obişnuit, nici un călugăr, nici abate defunct privilegiul să le apară călugărilor vii[10]. Situaţia este Rial favorabilă în Cronica de la Montecassino: sfântul lct tinde, şi aici, să-şi aroge monopolul apariţiilor (cu de a Se arăta înconjurat de „mulţimea călugărilor ")". Putem aşadar crede că în aceste abaţii devotate **întregime** cultului unui sfânt atât de mare, călugării nu pi deloc interesaţi de povestirile despre viziuni şi apariţii Comune. Acolo unde, dimpotrivă, memoria, în special Ittonastică, a putut să se ataşeze de comunitatea călu-defuncţi fără a privilegia un atât de mare patron **ifant** întemeietor, acolo unde şi imperativele reformei Stice i-au învestit pe strigoi — în calitatea lor de ai lumii de dincolo — cu o funcţie ideologică povestirile cu strigoi au putut să se înmulţească şi **fie** compilate mult mai eficient.

ROMA - CLUNY

ÎUSCUlele şi scrisorile lui Pier Damiani (1007-l072) ne în aceeaşi epocă, dar de data aceasta pentru Italia, i povestiri despre strigoi. în aceste scrieri nu se exprimă ". eremit de la Fonte Avellano, ci, mai degrabă, după |7, cardinalul-episcop de Ostia, campionul reformei

Bisericii, admiratorul şi apărătorul fervent al mişcării de **lai** Cluny[12]. Pentru a face să se împlinească reforma universa-j lă dorită la Roma el li se adresează deopotrivă tuturor — papei, împăratului, episcopilor, abaţilor, simplilor că | lugări —, el scrie pentru a judeca, condamna sau sfătui,! folosindu-se frecvent, pentru a-şi ilustra argumentaţia, de exemple concrete, de povestiri cărora le garantează auten- J ticitatea. Astfel el vorbeşte despre strigoi într-o scrisoare adresată unui anume călugăr B. pentru a-l convinge de necesitatea unei penitenţe complete înaintea morţii", ca şi j în două opuscule trimise abatelui Desiderio de la Montecassino în care tratează tocmai despre intercesiunile ! pentru morţi[14]. Ne interesează direct opt povestiri. Ele se inserează în gama completă a viziunilor premonitorii ale I Judecăţii ce urmează morţii, a viziunilor sufletelor în In fern, a apariţiilor Fecioarei (la răspândirea cultului căreia ! a contribuit Pier Damiani) şi a apariţiilor demonului, fără a mai socoti şi alte miracole edificatoare. Totdeauna, Pier Damiani insistă asupra apropierii acestor povestiri în timp, pentru că sunt contemporane *(nostris temporibus), şi* în spaţiu, pentru că ele sunt în cea mai mare parte italieneşti *(nostris regionibus).* Mai ales că el însuşi le-a cules din gura martorilor demni, de încredere al căror nume şi titlu îl menţionează: cutare eremit, cutare călugăr (astfel este discipolul şi prietenul său călugărul Giovanni), cutare episcop prieten (astfel este povestirea pe care spune că o deţine Raginaldo, episcop de Cuma, care o auzise, şi el, de la episcopul Umberto da San Ruffinoj. în sfârşit, în 1063, călătoria sa în Franţa i-a permis să culeagă mai multe povestiri direct de la abatele Hugues de Cluny, pe care îl admiră fără reţinere[15].

Trei concluzii se pot desprinde din aceste opt naraţiuni care sunt poveşti cu strigoi sau se înrudesc cu ele. în pri mul rând, ele ilustrează, într-un mod sistematic, valoarea celor trei tipuri de intercesiuni de care pot beneficia morţii: slujbele, rugăciunile şi pomenile[16]. Slujbele: soţia unui mi ner îngropat într-o surpare de teren pune să se ţină zilnic o slujbă pentru mântuirea sufletului soţului ei, pe care ea n crede mort; după un an, el este regăsit viu, căci o mică pasăre, ce-şi făcuse drum printre stânci, i-a adus zilnic de A cu excepţia zilei în care soţia acestuia a fosl

■tptedlcată de o furtună să rânduiască celete«Bai.,«lih*r II ni (această povestire a avut un mare succes: o regăsim pOulbert de Nogent, Petru Venerabilul, Jacopo a Varazze). lunile: o văduvă însărcinează un preot, mijlocind zilnice, să spună rugăciuni pentru mântuirea soţu-I&U. Dar, acest preot rău nu face nimic. Ea îi trimite zi o găină, pâine şi vin, prin intermediul servitoarei nedemne care, după ce a consumat totul pe drum, „îl pe Dumnezeu să-l hrănească pe mort în Paradis". A zi, soţul îi apare în vis văduvei sale pentru a-i mulţu-Să l-a copleşit cu o zi înainte, însă pentru prima oară, iă". Morala poveştii concordă cu exigenţele refor-*:e* ale lui Pier Damiani: mai bine să te rogi pentru decât să dai preoţilor simoniaci. Pomenile: aceeaşi !»tire ne arată că e mai bine să dai săracilor decât lor nedemni. De unde inovaţia recentă a mănăstirilor fegiune: faţă de milostenia obişnuită, abatele primeşte blus de acum înainte trei săraci la masa sa. Pe de aită te, celebrarea memoriei „morţilor dragi" este extinsă de iua de comemorare a decesului la întreaga perioadă de aslle care urmează. Intensificarea acestei *memoria* a lor merge împreună cu cea a milosteniei în beneficiul Picilor. Călugării sunt mari furnizori de „hrană": una Hfctcrlală în beneficiul săracilor, alta spirituală, în benefi-Kll morţilor. Acestea sunt în societate rolul călugărilor şi l|l economiei lor.

■ Aceste povestiri trebuie să convingă de asemenea că Iloara este în lumea de dincolo principalul ajutor al sultelor. Mai mulţi strigoi au adus mărturie despre acest aşa cum este această femeie romană, numită M un/ia, moartă de aproximativ un an, şi care vine să o fcunţe pe cumătră sa că Fecioara a eliberat-o în aceeaşi li şi anume în ziua Adormirii Maicii Domnului. Episcopul ■îglnaldo de Cuma i-a povestit de asemenea lui Pier Da-Btnl că un bărbat mort îi apăruse cumătrului său şi îl Jttldusese în vis la o adunare de sfinţi unde o văzuse pe lOloară judecându-l şi dezlegându-l de păcate pe Patri-lUl Ioan. Acelaşi episcop i-a mai spus că Fecioara a smuls n preot din ghearele diavolului în clipa judecăţii individu-Ir lntr-adevăr, deşi preotul neglijase slujba zilnică şi J^bele sfinţilor,; tiba», achitase tot timp«â 4 lbdî

m

pentru morţi. Aşadar, liturghia funebră ar fi devenit partea cea mai importantă din oficierea preoţilor, cea care, atunci când orice speranţă pare zadarnică, le permite *in extremis* să fie mântuiţi. Cu toate acestea, episcopul spune că nu ştie dacă acest defunct a revenit pentru a-şi povesti el J însuşi aventura[17].

Concluzie finală: viii şi morţii sunt solidari. Pe de o parte, I legăturile contractuale speciale pe care oamenii le-au legat : înainte de moarte rămân în vigoare după aceasta şi deter-l mină apariţiile morţilor. Pe de altă parte, rugăciunea călu- j gărilor pentru morţi reprezintă o formă superioară de soli- j daritate, ce înglobează toate celelalte forme şi le depăşeşte I prin eficacitatea sa. Este remarcabil că Pier Damiani evocă I solidarităţile contractuale ale societăţii laice: aici nu tatăl I îi apare fiului lui sau fratele fratelui său, urmând legăturile I de sânge, ci soţul îi apare soţiei sale, sau cumătră cumetrei sale, cumătrul cumătrului său. Se regăseşte astfel, implicit, o mare temă a reformei gregoriene, de care Pier Da miani, mai mult decât alţii, şi-a legat numele: încadrarea societăţii laice în reţelele simbolice controlate de Biserică, I fie că este vorba despre botezul copiilor şi rolul naşilor şi naşelor sau de o definire mai strictă a căsătoriei creştine, exogame, exclusivă şi stabilă. Astfel, familia creştină este gândită ca o primă celulă de rugăciune în care fiecare membru va primi binefacerile acesteia după moarte. Este I aici o structură fundamentală a povestirilor despre apariţii pe care o vom regăsi în majoritatea povestirilor ulterioare. I

Cu toate acestea, solidaritatea universală pe care o I instituie rugăciunea monastică pentru morţi este prevalentă asupra oricărei legături contractuale speciale. Scrisoarea adresată călugărului B. demonstrează acest lucru într-un mod elocvent relatând ceea ce un eremit de la Camaldoli, Martino, i-a povestit lui Pier Damiani: un călugăr care a păcătuit mult obţine de la un alt călugăr, cu care a devenit „prieten apropiat", să împartă cu el penitenţa foarte grea la care este condamnat acesta. *Amiciţia* v;i supravieţui morţii acestui călugăr săritor şi plin de virtuţi. Câteva zile mai târziu, el îi apare în vis prietenului său: „Merge rău, spune el, din cauza ţa!" într-adevăr, el a murii înainte de a-şi fi îndeplinit în întregime penitenţa care, prin efectul contractului, a devenit a sa, ca şi cum el însuşi ar fi comis păcatele. Se văd bine, în această societate, limitele

■**Stea** ce astăzi numim răspundere individuală: culpabili-
este mai mult o noţiune obiectivă decât subiectivă, o
& ce se poate împărţi şi transmite între „prieteni".
de altfel condiţia eficacităţii intercesiunilor pentru .
întemeiate pe un sistem de echivalenţă, de compen-şl
de schimb cu cei vii: acumularea sporită de rugă-,
înseamnă, pentru cel care beneficiază de acestea, cu
mai puţine chinuri în lumea de dincolo. **delul**
intercesiunilor pentru morţi, care determină **Aceste**
observaţii ale lui Pier Damiani, este clunisian. **numai**
că Pier Damiani a apărat cu succes cauza ■**ului** la
conciliul de la Chalon din 1063, nu numai că
Jiiprietenit cu abatele Hugues (1049-l109), dar el era
îndeosebi de meritele liturghiei clunisiene pentru şi
de instituirea Sărbătorii Morţilor, la 2 noiembrie, **a** zi
după Sărbătoarea Tuturor Sfinţilor: această
clunisiană, ce datează din jurul anului 1030, s-a ■
curând la întreaga creştinătate[1S]. Pier Damiani a
până la a scrie *Viaţa sfântului Odilon* în care urmează,
ıpe cuvânt cu cuvânt, pe primul hagiograf al abatelui „
Jotsuald, în celebra sa povestire despre originea
,orii: un eremit sicilian a auzit demonii, care se agi-în
flăcările Etnei, cum se plângeau că rugăciunile,
nile şi liturghiile călugărilor clunisieni smulgeau prea
tde sufletele condamnate să îndure caznele lor. Infor-
despre această viziune, abatele Odilon a instituit
săr-«**rea** morţilor. în curând, o apariţie a defunctului
papă "ict, eliberat din chinurile lumii de dincolo prin
inter-Ile clunisienilor, a confirmat temeiul acestei
iniţia-', **Pier** Damiani însuşi i-a cerut în scris abatelui
Hugues **poată** beneficia după moartea sa de
intercesiunile **Tiy-ului:** nu numai că el a vrut să fie
admis în comuni-**de** rugăciune a călugărilor
clunisieni, dar a insistat **a** beneficia şi de rugăciunile
mănăstirilor afiliate la **a** abaţie[20].

U HJTIER: COMUNITATEA CĂLUGĂRILOR

colecţie anonimă de miracole compusă la abaţia
ilctină de la Marrnoutier, din apropiere de Tours, între

1137 şi sfârşitul secolului, permite comparaţii utile cu celelalte serii narative[21]. Această colecţie era în mod evi- I dent destinată unei folosiri interne din mănăstire: sunt J menţionaţi aici numai călugări, dintre care trei abaţi succesivi, sau personaje strâns legate de comunitate, morţi de curând sau încă în viaţă în momentul redactării culegerii. Scribul insistă de două ori asupra caracterului contemporan al povestirilor sale[22]. între zidurile mănăstirii, aceştia i trebuiau să fie cunoscuţi şi acceptaţi de toţi, făcând astfel superfluă orice menţiune despre informatori „demni de încredere". Cu toate acestea, scribul îşi precizează , intenţiile faţă de posteritate": el vrea să-i avertizeze pe călugări împotriva oricărei neglijenţe în serviciile spirituale pe care aceştia le datorează fraţilor lor morţi[24], fiind pasibili de a se expune la răzbunarea acestora din urmă[25].

Colecţia conţine în total şaisprezece povestiri[20], dintre care nu mai puţin de şase se referă la apariţii de morţi. Celelalte povestiri formează două grupe distincte, pe care este important să le identificăm pentru a înţelege în ce ansamblu se includ povestirile care ne interesează în primul rând: şapte povestiri expun nu întoarcerea unui mort, ci momentul de agonie al decesului unui călugăr pe care confesiunea îl. eliberează *in exlremis* de Infern sau căruia patronul mănăstirii, sfântul Martin, îi apare pentru a-l vesti că va muri sau chiar pentru a smulge diavolului sufletul său. Poate fi de asemenea vorba despre un călugăr ai cărui fraţi văd cum sufletul îi părăseşte corpul în clipa morţii sale, sub forma unui copilaş sau a unei porumbiţe[27]. Alte trei povestiri se referă la evenimente miraculoase de care a beneficiat întreaga mănăstire[28].

Prin intermediul unui asemenea ansamblu de viziuni şi de miracole, mănăstirea se reprezintă ca o colecţie de indi vizi (care înainte şi după moarte trebuie să dea seama pen tru un destin singular) şi ca o comunitate de vii şi de morţi. Mănăstirea este o „/amiiie" spirituală, sudată în grijile cotidiene (achiziţionare de pământuri, îmbogăţire a tezaurului, recolte, aprovizionarea bucătăriilor), grupată în jurul sfinţilor protectori (în primul rând sfântul Martin, dar şi sfântul Benedict, sfântul Fulgenţiu şi sfântul Corentin) şi obsedată de grija morţii. Cele şase povestiri despre strigoi leagă între ele aceste două relaţii complementare dintre

j *m*

lh>livid şl comunitatea monastică, dintre bunurile materi-|
Şl binefacerile spirituale.

f **Aceste** povestiri nu au toate aceeaşi structură şi nici funcţie. Unele vorbesc despre vis, dar regula este **degrabă** viziunea în stare de veghe. într-adevăr, tot-**este** vorba despre povestiri relatate. Pentru trei de, lucrurile sunt destul de simple: un mort îi apare **viu pentru** a-i cere intervenţiile sale sau pentru a-l **cina să** le pretindă de la ansamblul călugărilor. Scopul **"Iţiei este** totdeauna acelaşi: amintirea acelui drept al morţilor de a beneficia de intercesiuni spirituale si rugăciuni) din partea celor vii[29]. **luăm,** de exemplu, povestea preotului Herve care, o viaţă lumească tumultuoasă, acumulând avere, a **Sft caute** mântuirea printre călugării de la Marmou-, El le **dă** toate bunurile sale, inclusiv creanţele ce îi **datorate.** înainte de a muri, el fixează pentru fiecare **ele** scadenţa rambursării ce va fi destinată călugă- **In** special el se pune de acord cu „cumătrul şi prie-**sâu",** care îi datorează şaizeci de livre. Deşi nimeni *va.* nu cunoaşte această datorie, muribundul nu **de** la el nici un jurământ, ci doar „un sărut de cre-**şi de** pace" prin.care se angajează să;şi plătească i **faţă** de călugări într-un an. Apoi moare, iar călugă-\ **anticipând** asupra rambursării, se achită prin rugăciu-**lor de** *debitum fraternitatis.* Dar la capătul unui an **litoral** omite cu bună ştiinţă să-şi ramburseze datoria **^Călugării** încetează să se roage pentru mort. Acesta se **lsteşte** şi îi apare în straie monahale, pe drumul spre r», capelanului bisericii: îl face mesagerul său pe lângă **litor,** pentru a-l obliga să plătească. Celălalt refuză, dar **[aceeaşi zi,** cuprins de o mare durere, pe care o inter -**Bază ca** pe **o** pedeapsă, el îl cheamă pe capelan şi îl II c să spună călugărilor că le rambursează datoria şi **Ileşte** mănăstirii atât persoana sa cât şi toate bunurile **li Dubla** funcţie de mesager *(internuntius)* a capelanu-**(ftl numele** mortului pe lângă debitor, apoi în numele **Itula pe** lângă călugări) subliniază importanţa relaţiei **Uneşte cele** trei tipuri de actori ai povestirii. Această **ie determină** *convertirea* persoanelor (cei doi prieteni **3eslvl) şi** a bunurilor (datoria, apoi ansamblul donaţiei

pioase) care se împlineşte în profitul mântuirii sufletelor şi al economiei monastice.

Alte două povestiri precizează condiţiile funcţionării solidarităţii dintre vii şi morţi. Prima se referă la doi călugări care, înainte de a fi fraţi întru religie, sunt fraţi de sânge *{germani)*[31]. înrudirea lor spirituală se adaugă înrudirilor trupeşti: ei sunt mult mai solidari când avatarurile vieţii (unul dintre ei, la ordinul abatelui, pleacă la o mănăstire din Anglia), apoi moartea (el moare, departe de fratele j său rămas la Marmoutier) îi despart. Chiar în ziua decesului său, în vis şi de trei ori, mortul îi apare fratelui său pentru ca acesta să meargă să-i ceară abatelui să pună să se rostească rugăciuni pentru el. Dar, consultat, aşa-numitul *custos* al abaţiei spune că în cutuma călugărilor nu se prevăd rugăciuni pentru un frate a cărui *kalenda* nu se cunoaşte, adică ziua decesului, aleasă ca dată aniversară I a comemorării sale liturgice. Or, în aceeaşi zi, în mănăstire j se răspândeşte zvonul că un călugăr mesager *(nuntius)* I tocmai sosise, purtător al scrisorii papale anunţând decesul J acestui frate la data aceleiaşi zile: ţinând seama de dis-l tanţa parcursă de către mesager, călugării apreciază că monahul trebuie să fi murit cu un an mai devreme exact I în aceeaşi zi. Pentru a afla mai multe, ei încep, să-l caute I pe mesager, dar acesta rămâne de negăsit. De fapt, mortul însuşi a revenit pentru a confirma veridicitatea celor trei vise ale fratelui său şi pentru a face cunoscută moartea sa exact în aceeaşi zi şi nu după un an. Lecţia este limpede: I forţa înrudirii spirituale a călugărilor (întărită eventual j prin înrudirea trupească a fraţilor) anulează orice distanţă şi orice durată. Familia spirituală a călugărilor scapă I constrângerilor geografiei, la fel cum timpul ciclic al călugă rilor — timp „calendaristic" ordonat în întregime după ′ celebrarea „aniversării" (decesului) fraţilor — revine fără încetare asupra lui însuşi.

Ultima povestire ilustrează limitele sociologice ale „familiei" monastice[32]. în fiecare an, arhidiaconul-intendent I de la Clermont avea obiceiul să viziteze Marmoutier, dăruindu-le cu această ocazie călugărilor „odoare, veşminte de mătase şi mărfuri". De această dată, el îi cerw abatelui Guillaume să-l ţină la mănăstire, unde el devine j curând paracliser. Dar acest fost cleric secular nu şi-a

■**MUŞlt încă** memoria colectivă a călugărilor: de ziua Tutu-**Ef Sfinţilor** el are în biserică o viziune a trei *persoane* (una ■ **centru,** mai mare decât celelalte două) urmate de o pro-**Btlune** nenumărată din foşti abaţi şi călugări, printre care **H| poate** Identifica nici un mort dintre cunoştinţele sale. **loere să-t** spună cine sunt şi află că primele trei personali nit sfântul Martin şi, încadrându-l, sfântul Fulgenţiu şi **tul** Corentin. AQă de asemenea că abatele Oddon , **chiar** în acelaşi an, 1137, să se alăture cohortei aba-**morţi.** Această povestire ne arată necesitatea unei **dungate** ucenicii a memoriei funerare a călugărilor. i colectivă a numelor din pomelnic trebuia să ajute **Beasta** aşa cum, mai modest, o făceau chiar povestirile i. Dar aceasta nu ilustrează cu siguranţă decât o i **din** memoria monastică[33]: lipsesc la apel toate famili-•ristocratice care, la Marmoutier ca şi în altă parte, tlbau donaţii pioase contra înscrierii în registrul mor-şi asigurării de rugăciuni şi de liturghii postume[34]. **BBtlrile** clunisiene ale abatelui Petru Venerabilul sunt **ţiacrate** dimpotrivă pe larg apariţiilor morţilor din aris-**Braţia** laică.

CĂLUGĂRII ŞI NOBILII

Al optulea abate de la Cluny (din 1122 până la moartea 1156), Petru Venerabilul (Petrus Venerabilis), este au-**ll unei** culegeri de povestiri şi de miracole, *De miraculis,* **aduce** referitor la apariţiile morţilor, printre altele, **mai** preţioase informaţii[35]. Născut către 1092-l094 »0 familie nobilă din Auvergne este menit încă de la cea **fragedă** vârstă vieţii monahale: „închinat" *[oblat)* la ges, apoi călugăr (abatele de la Cluny, Hugues cel 5, **îi** primeşte jurământul definitiv în 1109), el devine **la** Vezelay, apoi la Domene. Alegerea sa ca abate la iy permite rezolvarea crizei foarte grave pe care ordinul **Hai o** traversează sub abaţiatul lui Pons de Melgueil, i, **demis** din funcţiile sale în 1122, moare în 1126 după • **încercase** prin forţă să recapete conducerea mânăs-i I)<■ acum înainte Petru Venerabilul se poate consacra

reinstaurării respectării riguroase a normelor vieţii monahale şi stabilităţii materiale a Cluny-ului: capitulul general din 1132, *Stătuta* din 1146-l147 sunt etape importante ale acestei acţiuni reformatoare. Scrierile sale stau mărturie şi pentru dorinţa sa de reformă: un mare număr de scrisori şi trei tratate polemice şi doctrinare împotriva ereticilor *[Contra Petrobrusianos),* a evreilor *{Aversus Iudaeos)* şi a musulmanilor *[Contra Sarracenos).*

în ceea ce priveşte *De mtraculis,* ea este o colecţie de şaizeci de povestiri de miracole reunite în două cărţi de douăzeci şi opt şi, respectiv treizeci şi două de capitole. Petru ar fi conceput proiectul acestei cărţi încă din 1127, după reglementarea ultimelor sechele ale abaţiatului lui Pons. Pentru el se punea problema, la ieşirea din această criză care zdruncinase autoritatea abatelui, puterea şi prestigiul ordinului, de a convinge călugării şi lumea de excelenţa Cluny-ului, loc prestigios al miracolelor lui Dumnezeu, şi de a lumina prin intermediul comentariilor doctrinare credinţa călugărilor şi a credincioşilor. Acest punct de vedere doctrinar îndeamnă la a nu traduce *miracula* prin „minuni", aşa cum propun D. Bouthillier şi J.-P. Tor rell, ci prin „miracole", chiar dacă trebuie să subliniem că acest termen avea în secolul al Xll-lea o semnificaţie mult mai largă decât cea pe care i-o recunoaştem în mod obişnuit astăzi[36]. Cu siguranţă, *miracula* sunt, ca şi „minunile", evenimente extraordinare, dar semnificaţia lor pentru călugării şi clericii vremii nu era perceptibilă decât prin re-' ferirea la voinţa divină. Nu exista pentru ei nici un dubiu posibil în privinţa naturii univoce a miracolului. Se va ve dea, dimpotrivă, că, deşi contemporanii aveau o anume concepţie despre miraculos, ei nu confereau la fel de uşor o origine şi o motivaţie.

Miracula pe care le relatează Petru Venerabilul sunt în principal viziuni. Referindu-se la demnitatea lui Christos, lucrarea debutează prin miracolele euharistice. Urmează un număr important de viziuni celeste, înfăţişându-i pe Christos, pe Fecioară şi pe îngeri. Mai numeroase încă sunt viziunile diabolice; agresiunile diavolului împotriva Cluny-ului sunt într-adevăr o dovadă a sfinţeniei mânăs-' ţirii. La jumătatea drumului dintre viziunile celeste şi viziunile diabolic?, .Petotl·***MmmMbâ^ă*** propune de asemenea

IOC povestiri despre apariţii de morţi. El se înscrie astfel i tradiţia clunisiană a memoriei morţilor, întemeiată de Odilon şi continuată de sfântul Hugues[37]. **toate** cazurile, Petru înţelege să vorbească despre **ole** recente, a căror relatare (nouă din zece cazuri) el **es-o din** gura unor martori demni de încredere, chiar sau în timpul deplasărilor sale. Dacă ordinea co-**este** în mod intenţionat cronologică, Petru nu reţine în care s-au produs evenimentele, ci — spune el — **care** el a cules mărturiile. încă din 1135, el redac-o primă formă ce va deveni o parte din prima carte a , La întoarcerea din călătoria pe care a întreprins-o **anla HI** 1142, el o reface şi adaugă noi povestiri. **iţlalul** celei de-a doua cărţi este redactat mai târziu, **0 1145** şi 1156. Pe firul acestei redactări ce a durat douăzeci de ani, povestirile cu apariţii de morţi se ază în trei grupe iar caracterul lor de actualitate **din** ce în ce mai afirmat.

Primele cinci povestiri (cartea I, cap. X, XI, XXIII, XXIV,) **au** fost scrise către 1135. Ele se referă la apariţii **itlv vechi** (s-ar fi produs între cincizeci şi cinci şi **ezece** ani mai devreme)[38]. Petru a făcut apel la infor-**torl,** călugări sau preoţi, cărora el le certifică probi-a, **dar** pe care nu-i numeşte în mod expres decât în cazuri (cap. XXIII şi XXVI). Următoarele două povestiri (cartea I, cap. XXVII şi **BCVIII) au** fost scrise în timpul şi imediat după călătoria **Bj Petru** în Spania între 1141 şi 1142. Prima apariţie toc-**Hul** se produsese când Petru ia cunoştinţă de ea în dioceza **Bon;** el o încredinţează scrisului câteva luni mai târziu în **BMlla;** tot aici se informează şi în legătură cu o altă apari-B, **mal** veche, dar celebră pe plan local, şi pentru care are **Mia** să culeagă povestirea chiar din gura vizionarului. El **Pncredinţează** numaidecât scrisului[39].

Ultimele trei povestiri se referă la apariţii întâmplate în **146 şl** 1149: Petru le-a consemnat şi pe acestea în scris **întârziere[40].**

Apariţiile pe care le relatează Petru Venerabilul sunt fie **fie** viziuni percepute în stare de veghe. Petru **nteşte** fără încetare neîncrederea sa în privinţa viselor, iluziilor diavolului. Aşadar el nu consimte să reia-

teze decât apariţiile onirice pentru care el poate furniza toate garanţiile de autenticitate: fie pentru că nobleţea şi sfinţenia informatorului nu autorizează nici o bănuială[41], fie pentru că informatorul lui a beneficiat el însuşi de vis[42], fie, în sfârşit, pentru că el îşi povesteşte propriul vis. Cele şapte viziuni în stare de veghe nu necesită tot atâtea garanţii: nici una nu este autobiografică şi doar o singură dată informatorul este beneficiarul viziunii[43].

O dată în plus, este instructiv să distingem bine singura povestire autobiografică, care este un vis, de povestirile relatate, care sunt în majoritate povestiri despre viziuni în stare de veghe. Visul personal pe care îl relatează Petru s-a produs în timpul unei călătorii la Roma la începutul Adventului lui 1145. Petru consimte sâ-l povestească, spune el, pentru că, în legătură cu acest vis, poate da el însuşi toate garanţiile de veridicitate cerute în materie[44]. în momentul părăsirii Cluny-ului, Petru Venerabilul a aflat de moartea priorului de la Charlieu, Guillaume de Roanne, un om de mare merit. El bănuieşte cu tenacitate că a fost otrăvit de propriii săi călugări, rebeli la disciplina pe care acesta dorea să le-o impună. încă din prima noapte petrecută la Roma, Petru vede în vis cum se prezintă în faţa lui priorul mort. Deşi are conştiinţa că doarme, el se vede înv brăţişându-l şi se aude întrebându-l în legătură cu soarta sa. Mortul confirmă bănuielile abatelui în legătură cu cauza decesului şi identitatea criminalului. Petru se trezeşte, face un efort pentru a-şi grava în memorie ceea ce a văzut. Apoi adoarme la loc şi visul se reproduce identic, ceea ce, comentează Petru Venerabilul, dovedeşte că el arată adevărul. De data aceasta, povestirea mortului îl tulbură pe cel care visează, astfel încât el se trezeşte cu ochii şi obrajii uzi de lacrimi. întors la Cluny, Petru Venerabilul fl determină pe criminal să compară în faţa capitulului călugărilor şi îl condamnă la proscriere veşnică. în schiţa de analiză pe care Petru o propune pentru visul său, îl vedem cum îşi leagă experienţa onirică de angoasele diurne pe care le avusese cu privire la soarta prietenului său. Visul vine să confirme temerile şi bănuielile sale. Dar dublarea visului nu este suficientă pentru al convinge pe Petru de adevărul imaginilor onirice, înainte de a avea o dovadă materială a acestora. în mod obişnuit,

■**flslune** în stare de veghe îi urmează visului pentru a-l **Infirma.** în această povestire autobiografică, cel de-al L **vis** îndeplineşte aceeaşi funcţie de autentificare. ii iar acestei povestiri autobiografice a unui vis, le despre apariţii relatate de Petru Venerabilul se printr-o structură mai complexă decât în **legeri** de miracula. într-adevăr, apariţia pune în re-**I trei** dacă nu patru tipuri de actori: nu numai mortul apariţiei, ci, în plus, printre cei vii, desti-acesteia, iar printre morţi alţi defuncţi despre care dă veşti sau care se arată lângă el. Această struc-**rnară** sau cuaternară a povestirii se explică prin ('luny-ului de recurgere privilegiată pentru morţii **itare** de intercesiuni: mortul face din beneficiarul ti mesagerul său *{nuntius}* pe lângă abate şi comu-de la Cluny. Ea se explică de asemenea şi prin t **pe** care aceste povestiri îl acordă aristocraţiei laice[43]:
^**Intermediul** beneficiarului, mortul cere rudelor sale şi **Snitorilor** să facă ceea ce trebuie pentru a-i asigura **llrea.** Avantajul acestei structuri complexe este o i **mare** supleţe atunci când cererea mortului se loveş-i **rezistenţa** celor vii: dacă beneficiarul ezită să se încar-**tnesajul** mortului, acesta, într-un al doilea timp, îi **apărea** direct destinatarului. Invers, dacă desti-**refuză** să asculte mesajul intermediarului, mortul 1 însărcineze pe acesta să organizeze el însuşi **sesiunile**[46].

sau vii, cvasi-totalitatea personajelor numite de Venerabilul este de altfel cunoscută: ei au trăit în 1 **real** la date şi condiţii în care bogatele arhive păstrate Cluny şi regiunea sa le fac destul de bine cunos-l.ilă de ce aceste povestiri se pretează în mod special **tentative** de istorie socială a imaginarului. într-ade-**moartea** unui personaj nu pune capăt relaţiilor de **ilre trupească** sau spirituală pe care cei vii le întreţin, **14impotrivâ**, ea le reactivează, în amintire. Povestirile lui i Venerabilul furnizează în această privinţă un model , fi confruntat, la momentul respectiv, cu alte culegeri

ibăvirea mortului sau a morţilor, prin mijlocirea inter-

cesiunilor — rugăciuni, slujbe, pomeni — pe care ei vin *să* le ceară, este funcţia principală a tuturor acestor apariţii, în opinia lui Petru Venerabilul, acestea confirmă vocaţia Cluny-ului de a scoate sufletele osândite din caznele hărăzite lor în lumea de dincolo. De când Cluny a organizat liturghia comemorării defuncţilor — instituind către 103(1 Sărbătoarea Morţilor, fixată la 2 noiembrie —, cutumiarele clunisiene îl obligă pe călugărul căruia un mort i-a apărut în vis, în special dacă este vorba despre o rudă sau despre cineva cunoscut, să avertizeze comunitatea în legătură cu aceasta, pentru ca liturghiile de mântuire să fie celebrate pentru el[47]. Apariţiile permit de asemenea să se respingă argumentele celor care „neagă sau se îndoiesc că binefacerile ecleziastice sunt utile credincioşilor morţi" şi ameninţă astfel întreaga bază a economiei clunisiene. Opoziţia cea mai hotărâtă vine de la eretici, discipoli ai lui Pierre de Bruys (cei numiţi petrobrusieni) la care face aluzie Petru Venerabilul în lucrarea sa *De miraculis*[48] şi cărora le refuzB în mod sistematic critica cultului morţilor în *Contra Petro brusianos:* nu numai faptele bune ale celor vii sunt profitabile pentru cei morţi, ci şi acelea ale morţilor le folosesc] viilor, iar cele ale viilor viilor şi cele ale morţilor morţilor[1]", Cum le pot fi defuncţii folositori celor vii? Povestirile din *DM miraculis* nu îi prezintă niciodată ca intermediarii celor vil pe lângă Dumnezeu. în schimb, un mort îi poate da unui viu sfaturi utile şi îi poate anunţa moartea iminentă: îru societatea creştină, un mort nu-i poate face mai m serviciu unui viu decât îndemnându-l să se pregăte;i pentru moarte. Aceleaşi povestiri *arată* de asemenea ci un un mort care apare îi poate fi util unui alt mort care nu apare (aşa cum este Guichard, seniorul de Beaujeu), *w* rând şi pentru el intercesiuni. Indirect, povestirile cu stri goi ale lui Petru Venerabilul îndeplinesc şi alte funcţii enunţând toate motivele pentru care ei sunt chinuiţi in lumea de dincolo, morţii tind să întărească ordinea soci;i lă, aşa cum o visează abatele de Cluny, fără crimă, nici furt, cu cavaleri care îi respectă pe clerici, nu violează in cinta consacrată a cimitirelor, ei apără pe săraci, îndreapU împilările cu care i-au năpăstuit pe cei slabi. Sau visul unei societăţi fără „război nedrept"[51], unde cavalerii nu ai

i decât să plece în cruciadă sau în pelerinaj la Roma, **în de cazul** când — şi mai bine — nu se fac călugări. **Itlrea** despre o apariţie pe care Petru a cules-o în Spa-**jMuttrează** şi **o** altă funcţie a povestirilor sale cu strigoi, **penstiluie** o piesă deloc neglijabilă în strategia politico-fi-**rft** a abatelui de la Cluny. Informatorul lui Petru iliilul. Pierre Engelbert, beneficiase cu douăzeci şi ani mai devreme, în 1114, de apariţia servitorului **Sancho,** mort cu patru luni înainte. Pierre Engelbert t, ca şi unui al doilea mort apărut pe neaşteptate **istră,** veşti despre mai mulţi defuncţi, între care i **Alfonso** al Vl-lea de Castilia şi Leon, mort în 1109. | **aflat** astfel că regele îndurase cazne grele în lumea de **dar** că rugăciunile călugărilor clunisieni îl elibe-, de acestea. -Petru Venerabilul culege această poves-**Nâjera** în primăvara lui 1142 şi imediat o consem-**In** scris, căci el dispune astfel de un argument it în negocierile pe care le va duce câteva luni mai la Salamanca cu regele Alfonso al Vll-lea, nepotul li mort. Petru vrea să-l convingă pe rege să onoreze **Jamentul** luat de predecesorii săi, Fernando I, apoi ţi Alfonso al Vl-lea, de a plăti un cens anual către La 29 iulie 1142, abatele de la Cluny obţine satis-cererii sale. Se poate presupune că el şi-a oferit sa de a-i aduce la cunoştinţă regelui că defunctul său **fşl** datora mântuirea rugăciunilor făcute la Cluny! rozitatea regelui nu era decât plata îndreptăţită pen-t Intercesiunile călugărilor[52].

|i*romovarea liturghiei morţilor şi, în consecinţă, dez-i materială şi spirituală a marii abaţii, din Burgun-i **pană** în Spania, sunt raţiunea de a fi a scrierii, a **reuşi a** difuzării acestor *miractda.* în acest scop, punctul l **Vedere** subiectiv al autorului, în afară de situaţia când **Invocat ca** o garanţie a autenticităţii povestirii, ce-, **aşadar** locul în faţa obiectivităţii presupuse a eveni-**ttului** relatat. într-adevăr, nici un dubiu nu trebuie să **teze** asupra adevărului apariţiei. Povestirile nu trebuie **nici un** caz să provoace bănuiala de iluzie diabolică ■**teta** de vise. în forma lor socializată — în scopurile „pro-iulei" monastice sau ale apostolatului —, majoritatea

acestor povestiri cu strigoi pun astfel în scenă o apariţie percepută în stare de veghe.

în unele cazuri, se prea poate ca un vis veritabil să fi fost transformat într-o apariţie în stare de veghe în versiu nea „socializată" a povestirii. Dar în afara faptului că aceas- tă ipoteză este imposibil de dovedit (ar trebui să putem dis-, pune de mai multe versiuni succesive ale aceleiaşi poves- tiri), ea mi se pare inutilă. O dată fixată şi acceptată de toţi, schema narativă a apariţiei unui defunct dinaintea unui viu treaz nu putea oare da naştere de la sine la noi povestiri, independent de orice experienţă onirică preala- bilă? Petru Venerabilul nu poate fi bănuit de a fi creat îr mod conştient „false" povestiri despre apariţii. Dimpotriv el era preocupat să nu relateze decât ceea ce considera stabilit în modul cel mai sigur. Schema narativă era un orizont de credinţă ce permitea să se primească şi să se re- dacteze toate povestirile ce concordau cu scopul vizat: promovarea liturghiei clunisiene a morţilor. Astfel, pe firul unei relaţii sociale complexe — pe cale orală, între infor- matori, autor şi destinatari —, aceste povestiri au căpătat forma de *miracula,* cea care, în această epocă, se potrivea cel mai bine credibilităţii şi eficacităţii lor. Ele nu erau simple apoftegme al căror sens figurat ar fi fost indepen dent de orice situaţie obiectivă. Autorul nu s-a mai mulţumit nici să sugereze că aceste manifestări suprana turale nu erau decât verosimile şi nu veritabile. El intenţionează să relateze povestiri *adevărate.*

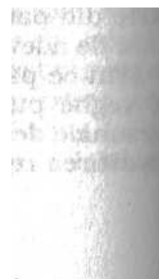
Desigur, potrivit criteriilor noastre, acestea nu suni adevărate: noi nu „credem" în asemenea strigoi. Dar erau astfel pentru el, pentru cititorii săi, pentru auditorii săi, călugări şi laici deopotrivă, pentru că întreaga cultură reli gioasă a vremii determina admiterea acestora, pentru că cei care le spuneau nu puteau minţi şi mai ales pentru că transmiterea povestirii sub controlul unei autorităţi supe rioare era cea mai bună garanţie a credibilităţii sale. Aceste povestiri despre viziuni în stare de veghe erau „adevă rate" pentru că erau date ca adevărate. Din acest punct de vedere, povestirile lui Petru Venerabilul reprezintă un model narativ şi ideologic împlinit, rezultatul unei lungi tradiţii monastice (am urmărit-o de la Grigore cel Marc)

nu a încetat, de-a lungul secolelor şi adaptându-se la iluţille sociale, să-şi desăvârşească formele şi funcţiile.

! deosebire de povestirile autobiografice ce-şi fac în secolul al XlI-lea, *miracula* se ancorează într-o hagiografică mult mai veche. Dar genul se trans-în aceeaşi epocă, se structurează în culegeri siste-pe, se eliberează de funcţia de glorificare a sfântului l pentru a exalta mai pe larg mănăstirea sau ordinul Stic. Cu toate acestea, „preocuparea de sine" apare în multe culegeri de miracole, de exemplu la Petru Vene-lul care nu relatează doar povestiri auzite, ci şi împăr-|te, cel puţin o dată, din experienţa sa onirică perso-, In mod contrar, o culegere anonimă ca cea de la Mar-iller nu poartă amprenta nici unei personalităţi lare. în toate aceste povestiri, oricât de variate ar fi, joiul este un apropiat al personajului viu căruia îi El este legat de acesta prin înrudire trupească, idlre spirituală, vecinătate sau binefacerile materiale şi tuale pe care le schimbă călugării cu aristocraţia laică, [acest cadru, strigoiul imploră intercesiunile şi oferă Ctacolul consecinţelor funeste ale păcatului. De aceea Iţia miraculoasă este purtătoarea unei lecţii morale, devine instrumentul reformei ecleziastice sau chiar ISOlidează un adevărat proiect politic. Se înţelege, în aceste condiţii, extraordinarul avânt al lltor povestiri. Sunt uitate vechile reticenţe ale Părin-Bisericii faţă de strigoi! Cele mai mari mănăstiri asi-, promovarea povestirilor şi le colecţionează. Visul auto-raflc, traducere a unei experienţe singulare şi intime, îâne prin urmare minoritar. Ceea ce li se potriveşte }§Stor povestiri este mai degrabă viziunea în stare de ie, dată ca obiectivă şi pe care o garantează un lanţ de Indubitabili (de preferinţă călugări). Aceste poves-I, ca şi alte obiecte (tezaurul, relicvele, pământurile), fac Ic din patrimoniul mănăstirii, ceea ce le conferă o va-

de adevăr cvasi-juridic. Prin ce paradox nişte povestiri despre viziuni în stare veghe puteau părea mai adevărate decât povestirile rionale despre vise? Povestirea autobiografică onirică şi vestirea relatată a unei apariţii percepute în starea de

veghe ţin de două ordine de adevăr diferite. Prima trimite i la adevărul intim al subiectului faţă în faţă cu divinul, **lai** faptul că este singurul ce-şi poate exprima experienţa per sonală. Multă vreme, a trebuit ca visul să fie cel al unui j sfânt, al unui călugăr sau al unui rege pentru a fi luat în j considerare. Cea de-a doua îşi datorează statutul de po vestire socotită autentică chiar circulaţiei sale, uzanţelor | sociale al căror obiect este, autorităţii persoanelor care o transmit şi o consemnează în scris. într-o societate în întregime întemeiată pe autoritatea tradiţiei „autorizate" *M* Bisericii şi a persoanelor consacrate — clerici şi călugări deţinători ai tradiţiei, ai scrisului şi ai medierii cu divi^ nul —, bănuiala nu putea plana asupra unor asemenea povestiri.



IV Morţii

miraculosi

3ILIA: *MIRACULOS UL* '<:"

, povestirile despre apariţiile morţilor au găsit în acele monastice o formă de expresie sistematică şi o **Itate** ideologică explicită, strigoii sunt prezenţi de ase-, într-un tip diferit de povestiri: *mtrabilia* sau poves- miraculoase. Este necesar să distingem *miracula* de *iltia.* chiar dacă cele două noţiuni, care au aceeaşi **Şină,** se suprapun deseori şi trimit ambele la aceeaşi **de** miracol. Distincţia este clară la un autor de la **JUtul** secolului al XIII-lea, artist în materie: Gervasius llbury[1]. Pentru el, *miracula* şi *mirabilia* au în comun :area acelei *admiratio,* uimirea faţă de ceva nou, rar nemaiauzit. Dar primele constau în suspendarea naturii *(praeter naturam)* prin voinţa Creatorului ti **cazul** maternităţii Fecioarei, al învierii lui Lazăr sau **Inei** vindecări miraculoase), în vreme ce celelalte, chiar **Bft nu** contrazic ordinea naturii, ne miră căci nu le **)aştem** cauza: nu înţelegem de ce salamandra nu ri **de** atingerea focului, de ce un vulcan ca Etna arde **Setat** fără să se epuizeze, de ce carnea păunului este **Iterabilă.** Să presupunem existenţa celor două tipuri de **Jfnene** analoage în aparenţă, dar care diferă prin rapor- ia **la** ordinea Creaţiunii şi care provoacă atitudini cu , **diverse:** miracolul ne îndeamnă să-i acordăm crezare, **admitem** atotputernicia lui Dumnezeu care tulbură

ordinea pe care el însuşi a stabilit-o. Raţiunea omeneas nu poate aici decât să se încline. Dimpotrivă, miraculosi suscită acea *curiositas* a spiritului omenesc, căutarea uno cauze naturale ascunse, dar care vor fi într-o zi dezvăluite înţelese. Trebuie să vedem în acest demers, la cumps dintre secolele al XTI-lea şi al XlII-lea, o primă formă spirit ştiinţific preocupat de anchetă *(inquisitid),* de mâ turia veridică şi chiar de experienţă *{experimentării)*[2]. Acei demers se aplică unui domeniu foarte vast, pietrelor plantelor, istoriei şi geografiei, ca şi manifestărilor spiritelor, zânelor şi defuncţilor.

Ca şi Gervasius de Tilbury, William de Newburgh def neşte prin *mira et prodigiosa* lucrurile miraculoase i minunate[3], dar nu atât prin raritatea lor cât prin faptul o| a avea o „raţiune ascunsă" *(occultam rationem).* Referii du-se la sfântul Augustin, el apreciază că, dacă Dumnezeş este Creatorul unic, el „a distribuit" forţe şi puteri de care cu încuviinţarea sa, îngerii (buni şi răi) şi oamenii se pol folosi, producând lucruri uimitoare. Unele nu sunt deci „fantasme" diabolice, dar celelalte sunt „adevărate", prfa cum acele pietre fosile în care se disting formele a doi câi/ şi ale unei broaşte ce poartă un lanţ de aur la gât., Menţionarea liniştitoare, la sursa acestor fenomene, a „îiji cuviinţării lui Dumnezeu", este un loc comun al literaţi n li ecleziastice, de fiecare dată când este vorba despre supiS natural. Dar se impune să subliniem noua actualitate *M* formulei de la cumpăna secolelor al Xll-lea-al Xffl-lea. C dată admisă ca implicită atotputernicia Creatorului, aceaj tuia i se conferă rolul mai degrabă pasiv de spectator ,il minunilor lumii. Totodată, chiar dacă se întâmplă cal *mirabilia* să fie puse în slujba unei parabole religioase sau morale, ele seduc înainte de orice prin caracterul lor stil pefiant şi capacitatea lor de a dezvălui realităţi nebănuilr ale geografiei, ale zoologiei sau ale istoriei. Cât despre car turar, ori savant, el are de acum înainte facultatea de i judeca şi de a utiliza Natura fără a risca să se confrunte < 11 Dumnezeu.

Literatura de genul *mirabilia* este cât se poate de bluf reprezentată în regatul anglo-normand. într-adevM curtea Plantageneţilor a cultivat, cu mult mai mult declj cea a Capeţienilor, gustul tradiţiilor orale şi al folclorului

i-a protejat pe clericii care le culegeau. Căci în acest It, în aceste vremuri, se întâlnesc limbile şi tradiţiile iiuii diverse — angevine, normande, engleze, galeze şi Irlandeze —, subiecte ale curiozităţii şi ale com-•i. Nu diversitatea culturilor este cea care ascute **Itul** oamenilor? De această literatură în limba latină se **3le** şi tânăra literatură autohtonă, cu romanele de şi aşa-numita „matiere de Bretagne". Ea a ieşit din **taşi** medii de curte şi a fost produsă de clerici care, şi IU **Intrat** în serviciul prinţilor şi împărtăşesc interesul craţlei pentru tradiţiile orale ale folclorului, legendele [Miloase, povestirile fantastice. Mai multe opere în fran-**veche** (de exemplu *Amadas et Idoine* şi *Perlesvaus)* motivul fantastic al cimitirului bântuit — „l'aître **leux"—■** sau al capelei în care se odihneşte un cavaler ce se ridică din sicriul său la apropierea eroului. lor romanescă şi forma versificată disting aceste 5, dar temele se regăsesc în acele *mirabilia* latineşti şi r, pentru unele, în acele *exempla* ale predicatorilor[4]. **Pfoate** aceste povestiri introduc în corpusul nostru două **itftţl:** pe de o parte, ele includ naraţiuni despre apariţia **llvlduală** a defuncţilor ce vin din medii laice pe care lite-clericală le luase prea puţin în considerare până **Inel; ele** se leagă şi de tradiţii narative alese chiar în vir-|**ta** caracterului lor inedit şi care se sustrag categoriilor **Cale** obişnuite. Pe de altă parte, în literatura de genul *îilia* apariţiile colective de morţi, menţionate deja în povestiri despre miracole, îşi fac o intrare trium-**iub** numele necunoscut până atunci de „cortegiul lui ilequin".

5CULARIZAREA" POVESTIRILOR

[**SA** distingem, între prima jumătate a secolului al Xll-lea seputul celui de-al XlII-lea, trei generaţii de martori. **este** cea a „istoricilor", care încă sunt călugări, pre-**William** de Malmesbury (1096-l142) şi Geoffrey de îouth (c. 1100-l155) care a devenit episcop de Saint-l, Ei se consideră moştenitorii Venerabilului Beda şi

intenţionează să continue marea tradiţie a istoriografiei Angliei, alimentată cu referinţe antice (legenda troiană şl eroul eponim Brutus) ca şi cu legende celtice[5]. William de Malmesbury este autorul, către 1125, al lucrării *Gesta regwn Angbrum,* care i-a deconcertat adesea pe istoricii moderni prin alăturarea a două atitudini care în zilele noastre par contradictorii: uneori, în maniera lui Beda din secolul al Vll-lea, o critică riguroasă privind mărturia istorică, alteori o „credulitate" extremă faţă de povestirile miraculoase[6]. într-adevăr, pentru el minunile sunt semne ale unei ordini ascunse a naturii şi a timpului, dar ele nu sunt mai puţin „adevărate" decât evenimentele care ţin de ceea ce numim noi istorie. Ele nu au drept funcţie, precum acele *miracula* relatate de Beda, să demonstreze superioritatea creştinismului sau sfinţenia cutărui sau cutărul personaj[7]. Uimirea pe care o provoacă ajunge să justifice locul lor în cronică. Istoricul relatează de exemplu, pe încrederea unui martor pe care l-a interogat chiar el, cum demonii au smuls de curând trupul vrăjitoarei din le Berkeiey din biserica unde fusese înmormântată din y greşeală. P este vorba aici, spune el, despre „un miracol ceresc, ci o minune infernală", pe care doar cel care nu a citit cârti a IV-a. din *Dialogurile* lui Grigore cel Mare o va considera „incredibilă"[8]. în schimb, el însuşi biciuieşte „prostiile" şl „credulitatea" englezilor, care susţin că „manii" regelui Alfred, părăsindu-i cadavrul, rătăcesc noaptea pe lângă case, şi în general că demonii îi reînsufleţesc şi îi fac să alerge pe morţi[9]. Acestea nu sunt, crede el, decât iluzii pro vocate de demoni. în schimb, defuncţii pot realmente s& lase ca dovadă a trecerii lor un semn fizic pe corpul celui căruia îi apar[10].

Cunoaştem deja interesul pe care canonicul William di Newburgh (1136-l198), în ultima carte a istoriei Angliei scrisă de el *(Historia rerwn anglicarum),* îl poartă „lucru rilor memorabile care s-au întâmplat din belşug în vremea noastră": minuni meteorologice, foametea şi epidemia, un accident fatal în timpul săpării unei fântâni, o revoltă populară la Londra în 1196, o ploaie de sânge în 1198 şj mai ales „întâmplarea miraculoasă petrecută în aceeaşi epocă în comitatul Buckingham": o poveste despre un strigoi pe care o continuă cu alte trei poveşti asemănătoai i

se referă la Yorkshire, în nordul Angliei. Aceste patru rostiri, luate în sine, formează un mic dosar a cărui ICI iţă William o subliniază înainte de a relua firul sale».

cele patru cazuri, William subliniază caracterul it al evenimentelor, pe care martorii, în general oa-al Bisericii, i le-au împărtăşit. Dacă prima se referă iiukinghamshire, celelalte trei s-au întâmplat în nordul _llei: la castelul Anant din Yorkshire, şi mai spre nord .ihaţia Melrose precum şi la Berwick pe Tweed, la gra-, cu Scoţia. Strigoii despre care este vorba sunt foarte **Iţi** de cei la care se referă de exemplu Petru Vene-Ilil; nu sufletele osândite revin umile să ceară interce-le celor vii, ci morţi răufăcători, asemănători celor **işl** în vechile saga scandinave: nişte „monştri pesti-iali", spune cronicarul; ei îşi terorizează rudele şi reaga vecinătate, fac câinii să urle în timpul nopţii, sunt **iţi** că strică aerul, că provoacă epidemia şi chiar că IU sângele oamenilor. Doi dintre ei sunt calificaţi în mod drept vampiri *{sanguisuga)* şi când li se deschide lântul, acesta este găsit murdar de sânge iar cada-este foarte umflat, cu faţa rumenă şi linţoliul rupt. licărul se străduieşte de asemenea să descrie şi com-tamentele populaţiei locale *(popularis opinia)* şi să le ină celor propovăduite de ierarhia ecleziastică. Pe plan **Sal,** aceasta pare dezamăgită şi şovăielnică: în prima vestire, arhidiaconul Stephanus (informatorul lui **iam** de Newburgh) este interogat de populaţie asupra loacelor la care trebuie să se recurgă pentru a scăpa de snstru; cuprins de îndoială, el îi scrie episcopului Hugh |e Lincoln, reputat pentru sfinţenia sa pentru a-i cere sfa-**pul<** In ultima povestire, clerul local se reuneşte şi deli-rează îndelung. în toate cazurile, soluţia propusă în final **Ide** clerici constă în deschiderea mormântului şi depunerea **■inei** formule scrise de dezlegare de păcate pe pieptul mor-luliil. în mod invers, clericii consideră „indecentă şi ne-lyrednică" metoda pe care locuitorii şi mai ales „tinerii" care |i depăşesc spaima o pun în aplicare: adunaţi în cete lă la zece), ei se duc la cimitir, dezgroapă cadavrul, îl bucăţi şi ard totul pe un rug în afara satului. Mai **NnfUnte,** urauAsdintre ei a scos inima, căci prezenţa sa ar

împiedica arderea cadavrului. în ultima povestire, se ve chiar cum tinerii îi iau la goană pe clenci, atât de mult sd îndoiesc de eficacitatea metodelor mai blânde propuse dcf aceştia. Deşi el însuşi era canonic, William de Newburgh nu rosteşte nici o judecată negativă despre metodele expeditive ale localnicilor: ca autor avid de *mirabilia,* el se mulţumeşte să le descrie cu uimire şi admite faptul că ele au readus satului nopţile liniştite şi aerul său curat.

„CLERICII DE CURTE"

„Clericii de curte" sunt captivaţi mai ales de povestirile miraculoase. Cei mai importanţi — Walter Map, Giraldus Cambrensis, Gervasius de Tilbury —, au făcut parte, la un moment dat cel puţin, din anturajul regelui Henric al H-leJ Plantagenetul şi al fiilor săi[12]. Ei nu sunt călugări, ci clerici seculari deţinători de grade scolastice sau univeM sitare şi ai câtorva venituri. Nici unul nu accede la cele i înalte funcţii ecleziastice. Ei îşi datorează poziţia socială bunăvoinţei prinţului pe care îl slujesc, iar nu autoritălil Bisericii. Walter Map este de origine galeză, născut în 1130-l135 pe partea engleză a Wye-ului, la sud de Hi ford. După ce a studiat la Paris, intră în serviciul e] copului acestei dioceze, Gerard Foliot, apoi al regelui Henric al Il-lea începând din jurul anului 1170. Arhidiacon de Oxford, canonic la Saint-Paul din Londra, îl slujeşte. în special, pe prinţul moştenitor Henric. Dar acesta moare in 1183 şi regele se stinge la rândul său în 1189, spulberări du-i ambiţiile. Asemeni compatriotului său Giraldus Cam brensis, nici el nu va ajunge să urce pe scaunul episcopal galez de la Saint-David. Moare în 1209-l210, după ce I» neficiase de o longevitate excepţională pentru acea epoc4J Lucrarea sa *De nugis curialiun%* „Farsele curtezanilor", fâr;1 îndoială scrisă către 118l-1182[13], nu ne-a parvenit in forma sa originală, presupunând că a existat vreun.i Lucrarea nu se încadrează în vreun gen literar bine definii ţine de culegerea de *mirabilia,* părând în acelaşi timp cil parodiază genul Oglinzilor Prinţului. Este o satiră a curlii. a ordinelor religioase (în special al cistercienilor), a socii

Iţii vremii, care se foloseşte de o mulţime de fabule şi de satiri miraculoase extrase uneori din cultura clasică orul pretinde că îl imită pe Valerius Maximus şi citează îios din Horaţiu şi Ovidiu), alteori din tradiţiile orale î[14]. Astfel el consacră mai multe capitole apariţiilor de «fantastice", cărora le dă o interpretare în termeni îolici: *„fantasma* vine de la *fantasia,* adică una dintre apariţii trecătoare pe care demonii le produc cu lţarea lui Dumnezeu, cu inocenţă sau pentru a face De exemplu, într-un turnir intervine un cavaler los care, pe parcursul unei zile întregi, îi sfidează pe 1 pe care îi înfruntă. Dar, în sfârşit, când este ucis asedat de armele sale, nimeni nu îl recunoaşte. Cel \ Adesea, aceste apariţii se referă la zâne care, asemeni islnei, sunt căsătorite cu muritori cărora le dăruiesc copil înainte de a dispărea. în acest ansamblu se sază povestea „fiilor morţi". Soţul zânei tocmai o itase, când a văzut-o dansând cu alte femei. O din cerc, se uneşte cu ea şi au împreună numeroşi el căror descendenţi trăiesc încă în epoca lui Walter jţi lucrul ar fi incredibil, scrie el, dacă şi astăzi „fiii Bl" nu ar constitui dovada vie a adevărului acestei implări. în limbajul acestui autor şi al contemporanilor adjectivul „fantastic" nu acoperă decât parţial ceea ce Bl acest cuvânt pentru noi când vorbim de exemplu literatura sau despre cinematograful „fantastic". tul acestora constă în irumperea supranaturalului în ea cotidiană a lucrurilor. Şi în Evul Mediu cuvântul . intensificarea maximă a miraculosului. Dar, spre Bblre de *mirabilia, fantasticus* rămâne pătruns de o îată de valoare, din moment ce asupra lui planează **16a** bănuială a iluziei diabolice al cărei instrument **mai** ales visele[16].

It despre Giraldus Cambrensis (Gerald de Cambria i de Barri) (1146-l223), el s-a născut dintr-un tată nor-şi o mamă galeză[17]. Aşadar, şi el este originar de la iţele regatului Angliei cu Ţara Galilor. Unchiul său re mamă, David Fitz Gerald, devenit episcop de i-David, îl trimite să studieze la Paris. întors în Ţara **IOT,** el devine arhidiacon la Brecon şi încă de atunci CU ardoare să-i urmeze unchiului său pe scaunul

episcopal de la Saint-David, pe care ar dori să-l ridice la rangul de arhiepiscopie. Ambiţia sa mereu neîmplinită (în 1176, în 1198, în 1215) îi bântuie visele şi constituie tenia scrierilor sale autobiografice (De *rebus a se gestis* în 1208, *De invectionibus* în 1216). Scrie peste alte zece lucrări, totdeauna strâns legate de experienţa sa trăită. Intrat în serviciul prinţilor Henric, apoi John, el vizitează Irlanda în 1185 pe care o descrie în *Topographia Hibemica,* dedicată lui Henric al II-lea, şi a cărei cucerire din 1169 o relatează în *IZxpugnacio Hibemica,* dedicată lui Richard Inimă de Leu. Cu ocazia predicării cruciadei, îl însoţeşte în 1188 pe arhiepiscopul de Canterbury în Ţara Galilor; din această călătorie s-au născut *Itinerarium Kambriae* (1191) şl *Descriptio Kambriae* (1194). în nici una dintre aceste lucrări nu se ocupă sistematic de apariţiile morţilor. Dar re-l giunile pe care le cunoaşte nu ignoră nimic despre strigoi. în relatarea sa despre cucerirea Irlandei, Giraldus este atât de marcat de tendinţa locuitorilor de a vorbi despre viziunile şi despre visele lor încât hotărăşte să insereze în povestirea sa un mic dosar despre problema respectivă, în primul rând figurează câteva referinţe antice obligatorii: Valerius Maximus povesteşte că un grec îşi văzu în vis un prieten pe care îl omorâse un hangiu şi care venea la e] pentru a-i cere să-i răzbune moartea; poetul Simonide înmormântase un înecat, iar mortul i-a apărut în vis pen tru a-l avertiza despre pericolul pe care l-ar fi reprezentat plecarea sa pe mare a doua zi. Dar Giraldus doreşte să ofere mai ales exemple recente: în ajunul unei bătălii din timpul cuceririi Irlandei, fratele său vitreg, Walter de Barri, o vede în vis pe mama sa vitregă moartă (chiar mama Iul Giraldus) care îl descurajează în iniţiativa de a pleca la drum. El îi povesteşte visul tatălui său, care-l sfătuieşte să urmeze părerea soţiei sale moarte; dar Walter nu ţine seama de acest vis „adevărat" şi în aceeaşi zi este omorât în luptă. în alte cazuri, totuşi visele sunt înşelătoare şi este mai bine să nu te încrezi în ele[18]. în lucrarea *De invectio nibus,* Giraldus reuneşte nu mai puţin de treizeci şi una de viziuni onirice care, toate, îl privesc, fie că le-a visai el însuşi, fie că alţii le-au visat: în toate cazurile, el găseşte în aceste viziuni confirmarea excelenţei sale morale, <

ii întăreşte în dorinţa de a face carieră. Astfel, în legă-'& cu un strigoi care îi apare în vis unui canonic de la it David: este un călugăr defunct al cărui statut

consol
ra
il

în |fnea de dincolo este demn de milă, dar care spune că se ează cu ideea că situaţia lui Giraldus se va amelio-ii i curând. De îndată ce îi este relatat acest vis, Giraldus Interpretează fără umbră de ezitare: cariera sa este cea se va îmbunătăţi, el va deveni arhiepiscop![19]

Oervasius de Tilbury a aparţinut şi el cercului de clerici l de cunoaştere, de care se înconjurase Henric cel El i-a dedicat chiar tânărului prinţ o *Liber face-* destul de apropiată desigur de lucrarea *De nugis* a lui Walter Map[20]. Dar formaţia sa este mai abă juridică şi, prin urmare, italiană: la Bologna el azâ dreptul civil şi canonic. După moartea primului protector în 1183, intră în serviciul nepotului regelui ,ei, împăratul Otto al IV-lea de Brunswick, pe care îl ^ în calitate de mareşal al regatului de Arles. A Kt de asemenea judecător în Sicilia şi judecător superior ■Contelui de Provenţa. în 1211, îi dedică împăratului *Otia* ■yjerialia, „desfătările imperiale", o sumă de *mirabilia* Bovestlri despre apariţii, legende, curiozităţi ale naturii), ^lectate în cursul călătoriilor sale în regatul anglo-nor-,d, apoi în Provenţa, în Pirinei, Alpi şi în Italia. Miracu-iUl topografic joacă un rol esenţial în întreaga lucrare şi referă în special la morţi: în apropiere de Arles, purile hui înmormântate la Aliscamps au privilegiul să nu cuprinse de „iluziile diabolice"[21]; la Pozzuoli, în Cam-a, episcopul se roagă timp de un an pentru eliberarea iul suflet din Purgatoriu, care este situat după toate ^obabilităţile în Vezuviul din apropiere[22]. Unele apariţii are de morţi reţin de asemenea atenţia lui Gervasius !■ îllbury, aşa cum este povestea „mortului care şi-a ucis fcfcduva"[23]. în comitatul de Arles, cavalerul Guillaume de i' in-rs o determinase pe soţia sa să jure, sub pedeapsa ■U moartea, că nu se va căsători cu nici un alt bărbat dacă k*ir fi întâmplat ca el să decedeze. Rămasă văduvă, ea îşi h -«preta promisiunea, timp de mai mulţi ani, apoi cedează ni <• si unii prietenilor săi care o asigură că „un mort nu are

liese binecuvântată căsătoria, femeile, aşezate, fac un baterea să facă rău". La întoarcerea de la biserica unde

cerc în jurul ei. Dar deodată, ea urlă: „Ce nenorocită suntl Am încălcat jurământul de căsătorie şi iată-l pe soţul meu care mă va ucide cu piuliţa". Mortul nu îi apare decât ei, dar văd cu toţii piuliţa pe care o mână invizibilă o ridică, apoi o abate asupra capului femeii, făcând să-i sară creierii. Pentru Gervasius, trăsătura miraculoasă a acestei povestiri rezidă în principal în imaginea piuliţei care pare să se mişte singură în aer, în vreme ce strigătul femeii confirmă că mortul este acolo. Dar caracterul normativ al povestirii şi instrumentul de pedeapsă nu sunt mai puţin importante: mortul (mai rigorist decât Biserica vremii) ia poziţie împotriva recăsătoririi văduvelor şi pentru a obţine respectarea acestei interdicţii utilizează, o ustensilă de bucătărie, o piuliţă, ca pe o armă mortală[21]. Şi aşa-numitul *charivari* de la începutul secolului al XTV-lea va denunţa zgomotos recăsătoririle prin vacarmul de cratiţe şi tigăi, de ustensile de bucătărie deturnate de la funcţia lor.

STRIGOIUL DIN BEAUCAIRE

Cea mai lungă dintre povestirile „miraculoase" compilate de Gervasius de Tilbury relatează apariţiile repetai c ale unui tânăr mort dinaintea tinerei sale verişoare, la Beaucaire, între luna iulie şi 29 septembrie 1211[25]. Faptul este foarte recent şi a stârnit un mare zvon: mareşalul curţii imperiale din regatul Arles a aflat imediat de această întâmplare şi se implică personal chiar în întrevederea cu mortul. El intenţionează prin lunga sa povestire să-i redu că la tăcere pe cei care se îndoiesc de faptul că morţii pol reveni pentru a le face revelaţii celor vii. Aşadar, în act si domeniu nu exista o credinţă unanimă. Autorul doreşte de asemenea să obţină prin glasul mortului confirmarea ere dinţei în general şi în mod special a reprezentărilor eres tine ale lumii de dincolo. Povestirea tinde astfel către lecţ i;i de teologie şi de asemenea către profeţia politică. într-ade văr, Gervasius de Tilbury îşi previne imperialul citiţi >i. Otto al IV4ea, că-i adresează această dare de seamă publl că a apariţiilor mortului împreună cu un raport secrel

C revelaţiile ce îl privesc mai direct. în ciuda faptului **t** al doilea text nu a fost găsit (dacă a existat vreo-această menţionare a unor revelaţii secrete desti-**numai** suveranului atestă, încă de la începutul seco-| Bl Xffl-lea, locul important dobândit în ideologia sta-Inclpient de ocultism, astrologie şi profeţia politică[26]. iele mortului era Guillaume. Era un tânăr de |e **bună** din Apt, exilat la Beaucaire, la unchiul său, din lolenţelor comise în oraşul său natal. La Beaucaire, după o încăierare. O asemenea moarte violentă şi **ă** îl predispunea să devină strigoi. Dar a murit ca arat creştin, înarmat cu Sfintele Taine ale Bisericii iţa şi ultima miruire) şi după ce l-a iertat pe uci-**■ău.** Apariţiile sale încep după trei - cinci zile de la sa şi persoana care beneficiază de ele este tânăra o fecioară de unsprezece ani. Acest privilegiu al fete se explică prin dragostea intensă şi castă dinii doi tineri. Potrivit unui *topos* al multor povestiri ' apariţii, ea îi ceruse muribundului să îi apară dacă **siDil** după moarte în scopul de a o informa despre sa în lumea de dincolo. Apariţia sa este aşadar **,tă** iar tânăra fată veghează noaptea în camera sa, pa aprinsă, când vărul mort îi apare în mod vizibil, acoperit de zdrenţe. îi e teamă, dar el o linişteşte şi **ide** dialogul. în camera vecină, părinţii fetei nu aud cuvintele acesteia şi atunci când ajung neliniştiţi la uşii făcându-şi semnul crucii, nu-l pot vedea pe **care,** numaidecât, îşi ia adio de la verişoara sa. **Btpte** zile mai târziu, îi apare din nou acesteia în timp **bârtnţii** au plecat să se roage pentru el la mănăstirea de pîint-Michel-de-Frigolet. După acest act pios, el începe **Vfitlmtă** primele efecte benefice, chiar dacă este încă **■ţit** de un diavol cu coarne pe care tânăra fată 11 pune **ngă** cu agheasmă.

Bl câteva zile, zvonul despre apariţii se răspândeşte şi **finii** vin în fugă. De acum înainte, tânăra fată va fi **Mită** ca mediu de alte persoane dornice să întrebe mor-**Fprin** Intermediul său. Primul este un laic, prieten al lui **■Vislus,** un cavaler de Saint-Gilles: el pune la încercare **Iritul** verificând dacă acesta cunoaşte actul de caritate **ewe-l** făcuse în secret faţă de un sărman.

doilea personaj este un cleric. Asemenea apariţii, tulbură ţlnjntreg cartier, apoi un oraş, nu rămân

multă vreme apanajul laicilor. Clerul nu întârzie să pună stăpânire pe ele. Prin intermediul tinerei fete, stareţul dtf la Tarascon îl asaltează pe mort cu întrebări, dar fără să-l j vadă (puţin lipseşte să-l calce pe picior!

). Mortul, potrivit] spuselor verişoarei sale, este acum însoţit de sfântul Mihail şi este îmbrăcat cu vechile sale haine pe care mătuJ şa sa le-a dăruit cândva săracilor. Se plânge încă de sufe- j rinţa pe care i-o provoacă un centiron de foc, dar aceasta ' ia sfârşit când centura pe care o împrumutase de la un' cetăţean din Apt este restituită proprietarului. O dată în plus sunt afirmate, aşadar, echivalenţa simbolică şi nume-l rică dintre faptele bune îndeplinite pe pământ pentru mort j şi pedepsele hărăzite în lumea de dincolo, şi de asemene™ strânsa corespondenţă dintre obiectele materiale (veşmin-j te, centură) şi dublurile lor imaginare (veşmintele şi cen-J tironul mortului).

în zilele următoare, tânăra fată continuă să dialogheze) cu mortul pentru prior, apoi pentru nişte cărturari care nu] sunt numiţi. Un prag este trecut când un preot „cărturar,] bun creştin şi cu frica de Dumnezeu" obţine de la mort posibilitatea de a-i vorbi fără intermediar; dezbaterea se.! ridică atunci până la „misterele ţelului divin", într-o suită continuă de scurte întrebări şi răspunsuri ce alcătuiesc un fel de *inquisitio* al cărei grefier este Gervasius de Tilbury, care scrie sub dictarea preotului. Mai târziu, episcopul Wilhelm de Orania în persoană, neputându-se deplasa, trimite printr-un mesager un întreg chestionar al cărui cuprins îl ghiceşte cu anticipaţie.

Esenţialul revelaţiilor strigoiului se referă la viitorul sufletelor după moarte. Cu titlu de comparaţie sau de confirmare, se face referire de mai multe ori la *Dialogurile* Iul Grigore cel Mare, dar fără servilism. în legătură cu delicata problemă a sălăşluirii celor damnaţi şi a celor aleşi între moarte şi Judecata de Apoi, Gervasius de Tilbury, în lipsa găsirii unor informaţii explicite la Grigore, este mai curând de părere să urmeze revelaţiile mortului care, în legătură cu aceste probleme, „ştie mai mult din experienţă".

Defunctul confirmă în primul rând oroarea faţă de moarte. Chiar acest cuvânt este insuportabil pentru el şl spiritul o conjură pe tânăra fată să nu vorbească desj>n-aceasta decât prin eufemisme, folosind cuvântul „trecere".

in a înainte de înflorirea macabrului şi a ororii faţă de Blourle, este limpede că „moartea îmblânzită" despre care H vorbit Philippe Aries cunoaşte limite. Mortul îşi amin-| U"»lr de chinurile trecerii sale în nefiinţă: a văzut îngerii ■iu m şl îngerii răi cum îşi disputau sufletul său până când •ri dintâi au reuşit să intre în stăpânirea lui. Această luptă ţiiM prin urmare loc de judecată specială a sufletului, fără *m* •«• lace menţiunea unei intervenţii a lui Christos şi nici Btii.ii a Fecioarei. După trecerea în cealaltă lume, sufletul Ml. II este timp de patru sau cinci zile: este aproximativ Rlinpiil care i-a trebuit strigoiului înainte de a-i apărea In Işoarei sale. Se regăseşte prin urmare aici rătăcirea su-Bri'-lor pe care o vor atesta şi acei *armiers** de la Montaillou ■I rure se opune ideii unei intrări imediate în Purgatoriu, mu la Beaucaire, această rătăcire nu durează decât câte-*m*\ /lle şi nu până la următoarea Sărbătoare a Tuturor Minţilor. Lumea de dincolo pe care o descrie mortul din Priuicaire prezintă şi alte trăsături singulare.

i >upă câteva zile, sufletele celor care nu sunt nici sfinţi, I|H< i ilarnnaţi ajung în Purgatoriu, desemnat astfel încă de In începutul secolului al XIII-lea, printr-un substantiv. t Purgatoriu este aerian, ceea ce poate să corespundă la dintre localizările avansate uneori despre Purga-Rlirlu. dar care îl desemnează în special pe acesta, în logi-i ,i acestei povestiri aparte, ca pe un loc provizoriu. într-a-ilcv.'ir, mortul menţionează alte două locuri provizorii ......ne: pentru damnaţi, un Infern „aerian", preludiul la Inlernul subpământean care va urma Judecăţii de Apoi. l'cnliu cei drepţi, Sânul lui Abraham conceput ca un pre-F'madls aerian care este un preludiu la acel *Paradisjudi-*c (»•/. ulterior Judecăţii de Apoi, când sfinţii îşi vor regăsi i ni pul lor glorios şi vor dobândi o viziune completă a lui lliininezeu.

Prin mai multe trăsături, această cosmologie a lumii de dincolo de mormânt se distinge de cea pe care Biserica Im crea atunci să o impună. Nu există trei locuri impor-Iiinle în lumea cealaltă, ci cinci. Ideea unui fel de Purga-Iin iu al sfinţilor şi a unui acces progresiv, chiar şi pentru

* Armiers, „mesageri ai sufletelor" în folclorul local (n. tr.).

ei, la Viziunea Beatifică, se va regăsi în marile dezbateri care vor agita în aceeaşi regiune, un secol mai târziu, curtea pontificală de la Avignon. Este adevărat însă că relatările mortului din Beaucaire nu capătă forma unei doctrine care s-ar dori definitivă. Strigoiul nu este zgârcit în aproximări, din moment ce afirmă uneori că Purgatoriul este îndepărtat de Paradis, iar alteori că este aproape şi de Paradis, şi de Infern.

Vorbind despre propria sa experienţă, el descrie mai ales statutul sufletelor în Purgatoriul aerian. Acest „loc" este supus unui timp analog timpului de pe pământ, cu o alternanţă de zile şi de nopţi (dar nopţile sunt aici mai puţin negre decât pe pământ), iar pentru sufletele în chin o odihnă sabatică, între sâmbătă seara şi duminică seara. O dată pe an, ziua de Sfântul Mihail (30 septembrie) este de asemenea zi de repaus. Numele de sfântul Mihail nu desemnează un înger special, ci o funcţie de protecţie a sufletelor în suferinţă: fiecare îşi are propriul „sfânt Mihail". Cel al defunctului Guillaume îi suflă răspunsurile pe care trebuie să le dea tinerei fete sau preotului. Conform cu *Dialogurile* lui Grigore cel Mare, focul purgator este un foc trupesc, în ciuda faptului că spiritul care îl suportă este imaterial. Strigoiul nu are un corp adevărat, ci doar — şi se recunoaşte aici influenţa augustiniană — o „imagine de corp" *(ejfigiem corporis),* deşi nu este lipsit de orice sensibilitate la acţiune a corpurilor: nu poate suporta greutatea etolei* pe care preotul încearcă să i-o pună pe umăr.

în Purgatoriu, sufletele cunosc o uşurare progresivă, pe care o grăbesc rugăciunile, pomenile, liturghiile celor vii şl de asemenea aspersiunea cu agheasmă. Aşa cum s-a văzut, transformările aparenţei strigoiului în cursul apari ţiilor sale sunt indicii ale unei ameliorări a condiţiei sale sub efectul intercesiunilor.

Strigoiul insistă mult asupra facultăţilor sale supraomeneşti de viziune, dacă nu de previziune. Sufletele văd tot ce se petrece pe pământ (strigoiul l-a văzut pe prior intrând în oraşul Beaucaire şi bând cu învăţătorul). Ele cercetează chiar inimile celor vii (dar Guillaume refuză să trădeze în faţa priorului secretele verişoarei sale). Ele pre-

* Patrafirul preoţilor catolici (n. *tr.).*

Vflil evenimentele viitoare (astfel mortul poate, prin inter-rdlul verişoarei sale, să-şi prevină unchiul şi vărul des-r atentatul pe care li-l urzesc duşmanii la Avignon). Ele liirrvă sosirea către ele a sufletelor răposaţilor (dar nu le pi unosc, pentru că nu au cunoscut aceste personaje pe Mi liant). Ele se văd reciproc în Purgatoriul aerian, dar nu • i ■•unosc decât cu condiţia să se fi cunoscut deja pe Hiii.mt. Ele asistă la caznele sufletelor damnate şi la beati-btnea preafericiţilor pe care îi însoţesc cu cântări spre ilnv.i lui Dumnezeu. Ele nu mai sunt lipsite de viziunea lui ^nnnezeu şi a Fecioarei, dar nu îi vor vedea în întreaga | niilate decât o dată ieşite din Purgatoriu sau după «levata de Apoi.

' 11 igoiul se ţine foarte aproape de cei vii, cel mai adesea i ralea lor. Dar împuternicit cu încuviinţarea divină, el Hale apărea simultan în două locuri şi în două moduri llc i He. într-o zi, el îl vizitează în vis şi îl trezeşte pe preot in. r,i face siesta de cealaltă parte a Ronului, chiar în i<HIicntul când, la Beaucaire, îi apare şi verişoarei sale ce I i I' rează pentru a o avertiza că preotul, pe care el spune A 1 a prevenit printr-un alt spirit, va veni cu întârziere. De ■tpl. el însuşi este cel care a apărut simultan în două I". mi distincte, dar îi ascunde acest lucru verişoarei sale ■ruliu a nu-l denunţa pe preot care aţipise...

II uuse mulţumeşte să dezvăluie doar misterele lumii ■r ii încolo. Chiar dacă afirmă că vorbeşte cu preferinţă pf'prc lucrurile spirituale mai degrabă decât despre cele li npesti, ci emite judecăţi despre societatea celor vii. Din l'iin-.lderaţiile sale reiese ordinea morală, atunci când îşi ■Hvlne verişoara, de la care revendică o dragoste exclu-■Iv.i. că va înceta să-i apară dacă îşi pierde virginitatea, lînnia exprimă valoarea carismatică pe care folclorul o «li ihuie virginităţii fetelor. Poate că are şi o rezonanţă afec-IIva mai profundă atunci când exprimă, prin glasul mor-l111111, jurământul secret al tinerei fete de a-i rămâne fidelă l'rli ii care a făcut să se nască în ea primii fiori ai dragostei. Cum să judecăm ansamblul documentului în lumina l'iicllnţelor şi a doctrinelor Bisericii timpului? Henri Bresc

Vnlc pătrunderea ereziei când strigoiul spune că etola lll tulul este „legătura diavolului" *(vinculum diaboW*[7]. expresia nu îl asimilează pe preot cu diavolul (ceea ce

ar fi un sacrile giu), dimpot rivă ea înseam nă că preotul ard puterea de a-l lega pe diavol cu etola sa. Strigoi ul este, daj altfel, de o ortodo xie ireproş abilă: când preotul îl întreab ll ce crede despre persec utarea (strict contem porană şi

destul de apropiată în spaţiu) a albigenzilor, el răspunde că nimloj nu i-ar plăcea mai mult lui Dumnezeu, iar flăcărilBi rugurilor nu sunt nimic faţă de cele care îi aşteaptă paj eretici în Infern[28]. El însuşi expune o concepţie generală ;i cultului sfinţilor, a ex-voto-urilor, a îngerilor păzitori, a folosirii apotropaice a crucilor din lemn şi a apei sfinţite păstrate în casă: descrie cu mare lux de amănunte practlJ cile şi obiectele pe care istoricii „religiei populare" nu In găsesc adesea atestate decât în epoci ulterioare. Mai origl- J nai este ce spune despre sfinţii patroni care îl ajută pe fiecare creştin în mod individual: cum aici nu pare s&lj existe vreo legătură privilegiată între sfântul patron şi pre numele fiecărui individ (care pare mai degrabă ales dintre sfinţii locali), strigoiul recomandă ca fiecare să descopere identitatea cerescului său patron în scopul de a putea sân obţină favorurile sale; unchiului şi vărului său, el le trans mite să se adreseze respectiv sfântului Guillaume şi sfântului Benezet (constructorul podului de la Avignon).

Povestirea lui Gervasius.de Tilbury prezintă sub forma unui interogatoriu riguros un fapt divers familial, devenit, din cauza unui zvon mult exagerat, un eveniment social. Ea unifică în acelaşi discurs prezentarea unor practici şn credinţe eterogene, dar nu contradictorii: unele au o origi-ne evident livrescă, aşa cum este referirea explicită la Grigore cel Mare sau ideea unei Viziuni Beatifice gradai c celelalte par „populare", aşa cum este valoarea acordatA virginităţii fetelor şi noţiunea de rătăcire a sufletelor. Tot atâtea noţiuni pe care Biserica se va strădui, între secolul al XTII-lea şi cel de-al XlV-lea, să le respingă. O mare pai i din interesul acestei povestiri rezidă în ezitările afirmaţiilei emise de strigoi, în special când trebuie să situeze Purgatoriul: ele trădează poate discordanţe între niveluri de cultură, dar şi mai mult, desigur, supleţea persistenţii a diverselor prezentări, inclusiv la cărturari (începând cu Gervasius de Tilbury) la începutul secolului al XIII-lea. Cu toate acestea, esenţialul rezidă în rolul fetiţei de unspre-zece ani. Nu există nici o îndoială în legătură cu veridici

r.i experienţei sale, chiar dacă ne este relatată de un luiar în limba latină. Dar povestirea lui Gervasius ne ine suficient despre traumatismele fetiţei tulburate de Mierea neaşteptată a tânărului văr pe care îl iubea şi ula. după toate probabilităţile, îi jurase credinţă. în un ea sa, ea continuă cu acesta un dialog pe care l-a irnipt moartea brutală şi sângeroasă. Dar în această lelate, moartea nu ar putea rămâne o chestiune „par-iilară": de îndată, zvonul public pune stăpânire pe ea, i olurile prestabilite sunt distribuite spontan. Iată copi-11 ivestit cu funcţia de mediu iar prezicerile sale, restrânse il întâi la cercurile vecinilor, sunt în curând adunate şi Woatate de clerici. Unul dintre aceştia din urmă ajunge pr să i se substituie pentru a traduce sub o formă adec-I i ulevărurile de dincolo de mormânt. în tot acest timp, SM vasius de Tilbury rămâne să asculte cu atenţie, sedus tniracol şi avid de predicţii ale viitorului pe care el se li .IC Iu ieste să i le comunice stăpânului său, împăratul.

Astfel miraculosul folcloric se poate preschimba într-un IHi.iculos politic şi povestirea se întâlneşte cu o altă tra-l(ir\ cea a revelaţiilor destinate suveranilor acestei lumi, Igll, împăratul, papa. Viziunile lumii de dincolo, profeţiile, fcjiiiilliile lui Christos sau ale îngerilor jucau în acest ■nineniu rolurile cele mai importante. La sfârşitul Evului I M''Im, şi strigoii au fost din ce în ce mai ascultaţi.

V Cortegiul lui Hellequin

Povestirile despre *mirabUia* nu se referă doar la apa-j riţiile de strigoi individuali. Interesul lor rezidă încă si mal mult în locul pe care îl acordă tradiţiilor folclorice referi toare la ceata morţilor. într-adevăr, în secolul al XII-lcM apare în aceste texte pentru prima oară cortegiul* Iul Hellequin, atestat sub diverse forme până în zilele noastre! Cea mai veche menţiune a sa este datorată călugărului anglo-normand Ordeiric Vital** (1075-l142).

MĂRTURIA LUI ORDERIC VITAL

Orderic era fiul unui cleric originar din Orleans, da intrat în slujba unui nobil normand stabilit după cucei Angliei în Mercia, la graniţa cu Ţara Galilor. Aici se şi n; i i < şi-şi petrece prima copilărie. Când împlineşte zece ani tatăl său, care a păstrat legături cu Norrnandia, îl trimiţi ca „închinat" la abaţia de la Saint-Evroult, în diocfl(B Lisieux, unde îşi va petrece restul zilelor. în vremea lui Orderic, abaţia este o verigă importantă a reformei mon.i hale din Normandia, sub influenţa abaţiei de la Fecami (reformată de Guillaume de Volpiano) şi a Cluny-ulul; ■ 1132, Orderic este el însuşi trimis la Cluny, sub aba! i

* *Mesnie* înseamnă gospodărie, cu tot ce cuprinde ea, dar **art'l** conotaţia de cortegiu, mult mai potrivită contextului nostru (n. tr.). ** Ordericus Vttalis (n. tr.).



Iul Petru Venerabilul[1]. Saint-Evroult luptă atunci pentru Independenţa sa împotriva celor două puteri care o ninţă: episcopul de Lisieux şi nobilii din vecinătate, în •lai redutabilul senior Robert de Belleme. La Saint-Evroult întreprinde Orderic scrierea celor Unsprezece cărţi ale lucrării sale *Istoria ecleziastică,* care ■ ii o istorie monumentală a normanzilor. în concepţia ktit< >rului ei, ea trebuie să fie pentru normanzi ceea ce era !■■ ntru englezi *Istoria ecleziastică* a lui Beda[2]. Orderic a ■Compilat documente scrise, dar, începând cu cartea a ktrla, el adună mai ales mărturii orale contemporane. Inlormatorii săi sunt călugări de la Saint-Evroult, dar şi ■lohlll şi cavaleri din regiune, pe care îi consideră drept cei ■lii.il buni deţinători ai memoriei normande, cei mai în fctasură să-i vorbească despre cuceriri, asedii, bătălii, kli.mte şi succesiuni care compun trama naraţiunii sale[3]. ■t Istoria normanzilor, primul rol nu le revine oare ducilor ||l nobililor? Face apel şi la amintirile sale personale[4]. Scrie *ţvi* mai mare parte a lucrării sale între 1123 şi 1137, iar Isrnţialul cărţii a VlII-a, care ne interesează cel mai înde-[Upioape, între 1133 şi 1135[5].

in capitolul al XVI-lea din această carte şi chiar la putui capitolului al XVIII-lea, Orderic se referă pe larg tu llcâloşiile lui Robert de Belleme, săvârşite în urmă cu lupi oxlmativ patruzeci şi cinci de ani. Era un senior mârşav „iiequissimus", *„pessirrais",* spune Orderic — a cărui era egalată doar de cea a mamei sale Mabel (ea să-i fie asasinaţi prizonierii). Robert de Belleme era Himmlcul jurat al protectorului mănăstirii Saint-Evroult, Muiţtu*.s de Grandmesnil, pe care l-a asediat la Courcy în jlOH I. în acest context este menţionată, în acelaşi an şi în Iţi rfiişl regiune, apariţia cortegiului lui Hellequin[6].

H «U-ric deţine povestirea chiar din gura martorului, un jiftn.ir preot, numit Walchelin, paroh al Bisericii din Bon-lu\ ,il care ţinea de Saint-Aubin din Angers. în noaptea de I im mărie 1091, se întorcea dintr-o vizită făcută unui bol-linv din parohia sa, când, singur şi departe de orice I|IM u ii iţă, el a auzit vuietul unei „armate imense" pe care a IM / ui o ca fiind cea a lui Robert de Belleme în drum spre MftriltiTea localităţii Courcy. Noaptea era senină, preotul

tânăr, curajos şi puternic: s-a adăpostit sub patru pomi roditori (moşmoni), gata să se apere dacă era nevoie. în acest moment i-a apărut un uriaş înarmat cu o bâtă care i-a ordonat să rămână pe loc pentru a asista la defilarea armatei *(exercitus),* în valuri succesive.

Primul grup este cel mai disparat. Formează o „imensă trupă de pedestraşi", cu animale de povară încărcate cu haine şi diverse scule, ca şi cum ar fi fost vorba despre tâlhari ce se încovoiau sub greutatea *prăzii* lor. Ei grăbesc pasul, şi printre aceştia preotul recunoaşte vecini recent decedaţi. Urmează o bandă de gropari *{turma vespilLion-urri),* căreia i se alătură uriaşul: ei poartă doi câte doi vreo cincizeci de tărgi încărcate cu pitici al căror cap este disproporţionat de mare sau ia forma unei oale *(.dolium).* Doi etiopieni — nişte demoni negri — duc un trunchi de copac pe care este legat şi torturat un nenorocit care urlă de durere; un demon înspăimântător, aşezat pe trunchi, îl răneşte la şale şi pe spate lovindu-l cu pintenii săi incandescenţi. Walchelin n recunoaşte pe nenorocit: este cel care, cu doi ani în urmă, l-a ucis pe preotul Etienne, apoi a murit fără să-şi fi ispăşit crima. Urmează o mulţime de femei călare, aşezate pe şei prevăzute cu piroane încinse; fără încetare, vântul le ridică la înălţimea de un cot, apoi le lasă să cadă din nou cu durere pe şeile lor; sânii le sunt străpunşi de cuie înroşite în foc care le fac să urle mărturisindu-şi păcatele. Aceste femei, printre care Walchelin recunoaşte mai multe nobile, au trăit în desfrâu şi fast.

Preotul îngrozit vede apoi o „armată de clerici şi dl călugări", conduşi de episcopi şi abaţi ţinându-şi cârjele. Secularii sunt înveşmântaţi într-o pelerină neagră, iar regularii într-o rasă neagră cu glugă. Ei se lamentează şi ii imploră pe Walchelin, pe care îl strigă pe nume, să se roage pentru ei. Preotul este uimit să găsească aici oameni pe care îi stimase în mod deosebit înaintea morţii lor: în special episcopul Hugues de Lisieux (m. 1077), abaţll Mainer de Saint-Evroult (m. 1089) şi Gerbert de Saiul Wandrille. Dar numai Dumnezeu poate pătrunde în inimile oamenilor spre a-i supune pe păcătoşi „la diversela, purificări ale focului purgator".

Şi mai îngrozitor este grupul următor, ce îndreptăţeşti

i i icrea cea mai lungă şi cea mai exactă: este „armata valcrilor" *[exercitus militum)* cu totul neagră şi scuipând l'e cai imenşi, ei se grăbesc, prevăzuţi cu tot felul de II ic si flamuri negre, ca pentru a merge la război. Preotul icciinoaşte, între alţii, pe Richard de Bienfalte şi pe **HUdouln** de Meules, fiii contelui Gilbert de Brionne, ambii ni'(l „de curând", şi mai ales pe Landry, „viconte şi avo-l" de Orbec, mort în cursul anului, care îl apostrofează Walchelin pentru a-l însărcina cu o misiune pe lângă jţia sa. Dar ceilalţi îi spun să nu-l asculte pe acest min-un parvenit corupt şi nemilos.

I >upă ce au trecut mai multe mii de cavaleri, Walchelin i la scama că este vorba fără nici o îndoială de cortegiul I Icllequin *{familia Herlechini):* auzise deja spunându-se liniile persoane o văzuseră, dar nu-i crezuse pe infor-**Itorli** săi, şi chiar îi luase în derâdere. Se teme că nu va | ci r/.ul la rândul său dacă nu aduce o dovadă sigură *{ceriu specimen)* a viziunii sale. De aceea se decide să cap-llev.c unul dintre caii negri care trec fără călăreţ. Primul mapă. Barează drumul celui de-al doilea, care se opreşte pureă ar vrea să-l lase să urce şi suflă pe nări un nor de i **de** mărimea unui stejar. Preotul pune piciorul în scară pi lude hăţurile, dar simte numaidecât o arsură intensă **pil lor** şi un frig inexprimabil la mână. Trebuie să lase linului când apar patru cavaleri, care îl acuză că a căui i Ic fure ce le aparţine şi îi ordonă să-i urmeze. Dar cel ii patrulea cavaler se interpune: vrea să-i încredinţeze i mesaj pentru soţia şi fiii săi. Walchelin îi răspunde că i ii cunoaşte. Cavalerul se prezintă: este Guillaume de Dl Nul defunctului Barnon de Glos, fostul scutier al lui iillaume de Breteuil şi al tatălui său, contele Guillaume l **Iereford.** Principala sa crimă este camătă; el a dobân-i iu mod fraudulos şi a lăsat moştenitorilor săi o moară I rare o reţinuse ca gaj pentru un împrumut despre care II ***ei*** nu poate fi rambursat. Ca pedeapsă, ţine în gură ml acestei mori, înroşit în foc şi „mai greu decât turnul Il **Rouen".** Walchelin trebuie să se ducă să-i spună soţiei li Kealrice şi fiului său Roger să-l ajute şi să restituie n.ii a moştenitorilor legitimi. Dar preotul refuză să-l i ui mască pe mort. Guillaume de Glos a murit, zice el; II a ci povesteşte fiilor şi văduvei sale că l-a văzut pe tatăl

lor şi soţul ei, aceştia nu-l vor crede nebun? Mortul enu meră prin urmare „semnele" care sfârşesc prin a-lfl convinge pe preot. Acesta ascultă mesajul pe care trebuUB să-l transmită. Dar Walchelin îşi recapătă stăpânirea del sine. Nu doreşte să devină mesagerul unui criminal.B Apucat de furie, celălalt îl ia de gât cu o mână arzândă carJ va lăsa aici un semn de netăgăduit, acel *signum* al auten-l ticităţii apariţiei. îl eliberează atunci când preotul o invocM pe Sfânta Fecioară şi pentru că un nou cavaler se intafl pune cu spada ridicată şi îi acuză pe ceilalţi patru că aufl vrut să-i omoare fratele.

Noul sosit îşi declină identitatea: este propriul frate al lui Walchelin, Robert, fiul lui Ro.dolphe le Blond. în sprl jinul spuselor sale, îi aminteşte lui Walchelin, ca *signa,* amintiri din copilăria lor. Preotul îşi aminteşte foarte binejB dar nu mărturiseşte acest lucru. Fratele său îl acuză de nerecunoştinţa: după moartea părinţilor lor, oare nu estfl el cel care i-a îngăduit să meargă să studieze în Franţa? I Walchelin izbucneşte în lacrimi şi acceptă în sfârşit să-şffl recunoască fratele. Acesta îi confirmă că, din cauză cU încercase să fure bunurile morţilor *(res nostra)* — ceea cel nu îndrăznise încă nimeni —, trebuia să le împărtăşească chinurile. Dar pentru că a cântat rugăciuni în aceeaşi zi, I va fi mântuit. Pedeapsa mortului constă în purtarea unor I arme înroşite în foc şi foarte grele. îi spune lui Walchelin că în ziua când a fost hirotonisit preot şi a rostit prima liturghie, în Anglia, defunctul lor tată Raoul a fost eliberat din chinurile sale. El însuşi a fost astfel eliberat de scului care îl tortura. El mai poartă încă sabia incandescentă, dai speră să scape de ea într-un an. Fratelui său care îl între, i bă de ce pintenii săi sunt înconjuraţi de o masă de sânge coagulat, cavalerul îi răspunde că nu este sânge, ci foc, cil îi pare „mai greu decât muntele Saint-Michel" şi reprezintă o pedeapsă pentru graba cu care vărsa sângele în timpul vieţii. în sfârşit, constrâns să pună capăt întrevederii lor pentru a se alătura armatei morţilor, îl conjură pe fratela j său să-şi amintească de el şi să-l ajute prin rugăciun pomeni, spre a-i asigura eliberarea în anul ce va urinu după prima duminică de Florii[7]. Walchelin trebuie el însuşii să se căiască, pentru că va muri în curând. Timp de trei

ii' el nu va trebui să povestească nimănui ce a văzut şi

Cu aceste ultime cuvinte, cavalerul dispare. rimp de o săptămână, preotul a fost grav bolnav. Când | Acut mai bine, i-a povestit cele întâmplate episcopu-ui (ilibert de Lisieux, care l-a îngrijit cu mâinile lui. A mai i u i i incisprezece ani, ceea ce i-a permis lui Orderic Vital A l Interogheze şi să vadă arsura oribilă lăsată de mâna «vaierului mort. Orderic spune că a transcris în mod fidel MI ui pentru edificarea cititorilor săi. Reia apoi, de acolo I ■ o lăsase, povestirea despre asedierea localităţii i urc.y.

Această primă mărturie scrisă despre cortegiul lui Irlloquin poate prilejui numeroase comentarii[8]. Inserarea IM In cronica lui Orderic ne îndeamnă să vedem aici unul ■Intre acele *nxirabilia* de care erau avizi clericii anglo-nor-ftftn/.i. Chiar numele de „cortegiul lui Hellequin", amant intui cu cei patru pomi (moşmoni)[9], rolul tânărului preot Iu „mesager al sufletelor" conturează conţinutul folcloric al di iminentului. Dar acest text este în primul rând un pro-llus al culturii savante: prin autorul şi limba sa, prin enu-tiinarea clasică a caznelor infernale pe care le regăsim pe timpanul de la Conques şi, prin structura sa narativă, a i Ai ci coerenţă nu mi se pare a fi fost bine .relevată, deşi ea îl întăreşte ecoul ideologic. într-adevăr, este remarcabil că miNamblul defilării morţilor se compune din trei mari grupuri pe care le putem lega cu uşurinţă de schema Irlluncţională a societăţii definită de clericii din nordul l'rnnţei încă de la sfârşitul secolului al X-lea[10]. Dar nu este mu puţin remarcabil că „cele trei ordine" fac aici obiectul unei abordări inegale atât prin amploarea descrierii cât şi prin atitudinea lui Walchelin faţă de diferitele tipuri de morţi.

I Yimul grup este cel mai compozit. Morţii ţin de cea de-a Urla funcţie: ceata *{turba, turma, cohors, agmen)* oamenilor obişnuiţi care merg pe jos, simpli vecini anonimi şi femei li li iar dacă nobile), legaţi cu toţii de bunurile materiale Ipană la a le fura), de plăcerile trupului, de obiectele utili-litir ale vieţii cotidiene (bagaje, ustensile, vase). Nici o formă de comunicare nu este schiţată între aceşti morţi şi Walchelin, care se mulţumeşte să. îi recunoască pe unii **dintre ei.**

Vine apoi grupul mult mai coerent, dar mult mai succint tratat, care corespunde primului ordin al societăţii: I cel al călugărilor şi al clericilor. Ceata lor *(agmen),* anoniJ mă cu trei excepţii, oferă imaginea inversată şi negativă al acelei *turba* a călugărilor preafericiţi şi luminoşi care apare de obicei în incinta mănăstirilor. Chiar dacă unii dintre aceşti morţi n recunosc şi n numesc pe Walchelin, acesta I nu mai comunică cu ei.

Se întâmplă cu totul altfel cu „armata cavalerilor" *(exercitus militum, cohors, agmen, phalangis).* Este omo- ' genă din punct de vedere social (chiar dacă s-a strecurat un parvenit în rândurile sale) şi prin semnele (cai, arme, flamuri) emblematice ale funcţiei sale în societate. Este singurul grup care este calificat drept *exercitus,* cuvânt care nu apare în altă parte decât pentru a desemna tota- ' litatea cortegiului morţilor. Ne putem chiar întreba dacă expresia *familia Herlechini* nu se aplică de preferinţă acestui grup, prin analogie cu ceata războinică a lui Robert de Belleme, şi ea numită *familia,* „cortegiul" cavalerilor grupaţi în jurul seniorului lor. în orice caz, acest grup este cel care reţine atenţia privilegiată a lui Orderic Vital, care insistă deopotrivă asupra crimelor şi pedepselor cavalerilor şi su -bliniază condiţiile răscumpărării lor. Walchelin nu comunică decât cu aceia dintre cavalerii morţi care se desprind de ceata anonimă. Dar dialogul nu se leagă lesne iar povestirea urmează în această privinţă o gradaţie subtilă.

Vicontele Landry ar dori să-l însărcineze pe Walchelin cu o misiune. Dar acesta din urmă, care nu este de familie modestă şi pare să împărtăşească prejudecăţile cava lerilor morţi faţă de acest parvenit, nu răspunde rugăminţilor sale.

Nici Guillaume de Glos nu are mai mult noroc, căci Walchelin devine încă şi mai reticent faţă de acesta şi, după ce a acceptat să-i asculte ruga, rupe orice legătură cu el.

Singurul cavaler cu care Walchelin sfârşeşte prin a comunica este propriul său frate Robert. Legăturile de sânge, datoria unei răscumpărări spirituale în schimbul serviciilor aduse de fratele său în timpul vieţii, dovada evidentă că liturghiile îi eliberează pe morţi de chinurile lor autorizează o relaţie de schimb între mort şi viu.

Se vede astfel cât de dură este lecţia pe care o atribuie

muicile Vital povestirii sale pentru a-şi „edifica" cititorii: MU lealul nenumărat al morţilor, despre care se deduce că îndreaptă, în majoritatea sa, către o pedeapsă definitivă | tlni aceasta nu se spune în mod explicit), oferă în confor-gjttite cu schema celor trei ordine o tipologie socială com-Jlrlâ a crimelor şi a pedepselor, şi de o parte şi de cealaltă morţii. Dar dacă sunt numeroşi morţii care imploră l| ("cesiunile celor vii, în schimb, condiţiile în care cei vii ni să le răspundă într-un mod eficace sunt foarte limi-Solidaritatea înrudirii de sânge pare să-i dea unui ti t^i ir mort speranţa că va fi ajutat: Walchelin este solici-(I de fratele său defunct în calitate de preot, dar mai întâi i in ■ ilitate de frate, întrucât au acelaşi tată.

I)acă partea militară a grupului reţine atenţia în primul l aceasta se datorează originii sociale a celor doi pro-Hponişti principali. în mod mai general, celelalte mărturii fcr vor fi examinate arată că alaiul morţilor este cel mai nilrsea o *armată* a morţilor *{exercitus mortuorum),* un fel de Idiihlură infernală a armatei feudale. Chiar şi aici, cortegiul I lui I Iellequin se face ecoul sinistrei escadre a seniorului de FlIHIcrne! Descris în amănunt de către călugărul reforma-■ toi' Orderic Vital, spectacolul fantastic al pedepselor, pe I i'iirc le îndură cavalerii rapaci, tâlhari şi asasini, face parte din intregul dispozitiv conceput de Biserica vremii pentru M Impune armistiţiul lui Dumnezeu şi chiar pacea lui Jiiimnezeu[11]. Cavalerii blestemaţi simbolizează o sălbăticie | >r rare de obicei Biserica se străduieşte să o respingă, să n i analizeze, prin instituţiile de pace, prin cruciadă, prin blesteme şi miracole[12], prin explicitarea noţiunii restrictive tir „război drept" şi, cu garanţia sfântului Bernard, prin înrolarea în buna „miliţie" a ordinelor militare. Reevaluarea tradiţiei cortegiului lui Hellequin nu proiectează uure o lumină nouă asupra celebrului *Eloge de la nouvelle* i *In-valerie* (compus între 1129 şi 1136), în care Bernard de • alirvaux se joacă cu omofonia cuvintelor *miliţia* şi *mali-Ua?* Cavalerii laici, pe care îi descrie, cu a lor *furor,* cu .II mele lor ucigaşe, harnaşamentul lor, însemnele lor, gus-ll ii lor pentru femei (cu care seamănă prin părul lung), par •ia se confunde cu fantomele cortegiului lui Hellequin... Fie ri el comit un păcat mortal omorându-şi aproapele, fie că mor ei înşişi în luptă, ei sunt vânatul diavolului: nu vor

Vine apoi grupul mult mai coerent, dar mult mai succint tratat, care corespunde primului ordin al societăţii: I cel al călugărilor şi al clericilor. Ceata lor *(agmen),* anoni-l mă cu trei excepţii, oferă imaginea inversată şi negativă al acelei *turba* a călugărilor preafericiţi şi luminoşi care apare de obicei în incinta mănăstirilor. Chiar dacă unii dintre aceşti morţi îl recunosc şi îl numesc pe Walchelin, acesta I nu mai comunică cu ei.

Se întâmplă cu totul altfel cu „armata cavalerilor" *(exercitus mäitwn, cohors, agmen, phaiangis).* Este omo- ' genă din punct de vedere social (chiar dacă s-a strecurat un parvenit în rândurile sale) şi prin semnele (cai, arme, flamuri] emblematice ale funcţiei sale în societate. Este singurul grup care este calificat drept *exercitus,* cuvânt care nu apare în altă parte decât pentru a desemna tota- ' litatea cortegiului morţilor. Ne putem chiar întreba dacă expresia *familia Herlechini* nu se aplică de preferinţă acestui grup, prin analogie cu ceata războinică a lui Robert de Belleme, şi ea numită *familia,* „cortegiul" cavalerilor grupaţi în jurul seniorului lor. în orice caz, acest grup este cel care reţine atenţia privilegiată a lui Orderic Vital, care insistă deopotrivă asupra crimelor şi pedepselor cavalerilor şi su -bliniază condiţiile răscumpărării lor. Walchelin nu comunică decât cu aceia dintre cavalerii morţi care se desprind de ceata anonimă. Dar dialogul nu se leagă lesne iar povestirea urmează în această privinţă o gradaţie subtilă.

Vicontele Landry ar dori să-l însărcineze pe Walchelin cu o misiune. Dar acesta din urmă, care nu este de familie modestă şi pare să împărtăşească prejudecăţile cavalerilor morţi faţă de acest parvenit, nu răspunde rugăminţilor sale.

Nici Guillaume de Glos nu are mai mult noroc, căci Walchelin devine încă şi mai reticent faţă de acesta şi, după ce a acceptat să-i asculte ruga, rupe orice legătură cu el.

Singurul cavaler cu care Walchelin sfârşeşte prin a comunica este propriul său frate Robert. Legăturile de sânge, datoria unei răscumpărări spirituale în schimbul serviciilor aduse de fratele său în timpul vieţii, dovada evidentă că liturghiile îi eliberează pe morţi de chinurile lor autorizează o relaţie de schimb între mort şi viu.

Se vede astfel cât de dură este lecţia pe care o atribuie

Dulcile Vital povestirii sale pentru a-şi „edifica" cititorii: rin lealul nenumărat al morţilor, despre care se deduce că nlreaptă, în majoritatea sa, către o pedeapsă definitivă (t i-i i aceasta nu se spune în mod explicit), oferă în conformi la Ic. cu schema celor trei ordine o tipologie socială com-Uilrla a crimelor şi a pedepselor, şi de o parte şi de cealaltă P morţii. Dar dacă sunt numeroşi morţii care imploră Inii icesiunile celor vii, în schimb, condiţiile în care cei vii k>i>l să le răspundă într-un mod eficace sunt foarte limi-IHIC. Solidaritatea înrudirii de sânge pare să-i dea unui lniiiV.iir mort speranţa că va fi ajutat: Walchelin este solici-■Ml de fratele său defunct în calitate de preot, dar mai întâi I ■ ilitate de frate, întrucât au acelaşi tată.

I)acă partea militară a grupului reţine atenţia în primul ■Aiul. aceasta se datorează originii sociale a celor doi pro-pice mişti principali, în mod mai general, celelalte mărturii ■r vor fi examinate arată că alaiul morţilor este cel mai l&flcsea o *armată* a morţilor *{exercitus mortuorum),* un fel de | dul)lură infernală a armatei feudale. Chiar şi aici, cortegiul lellequin se face ecoul sinistrei escadre a seniorului de cine! Descris în amănunt de către călugărul reforma-I*>i Orderic Vital, spectacolul fantastic al pedepselor, pe nu c le îndură cavalerii rapaci, tâlhari şi asasini, face parte llln întregul dispozitiv conceput de Biserica vremii pentru I impune armistiţiul lui Dumnezeu şi chiar pacea lui i luinnezeu". Cavalerii blestemaţi simbolizează o sălbăticie pi i are de obicei Biserica se străduieşte să o respingă, să II i analizeze, prin instituţiile de pace, prin cruciadă, prin lilcslcme şi miracole[12], prin explicitarea noţiunii restrictive ilr ..război drept" şi, cu garanţia sfântului Bernard, prin înrolarea în buna „miliţie" a ordinelor militare. Reeva-III.nea tradiţiei cortegiului lui Hellequin nu proiectează li H c o lumină nouă asupra celebrului *Eloge de la nouvelle* i *hcualerie* (compus între 1129 şi 1136), în care Bernard de i 'allrvaux se joacă cu omofonia cuvintelor *miliţia* şi *mali ţiei?* Cavalerii laici, pe care îi descrie, cu a lor *fiwor,* cu II II iele lor ucigaşe, harnaşamentul lor, însemnele lor, gus-I1 ii lor pentru femei (cu care seamănă prin părul lung), par •.i se- confunde cu fantomele cortegiului lui Hellequin... Fie Ci ei comit un păcat mortal omorându-şi aproapele, fie că mor ei înşişi în luptă, ei sunt vânatul diavolului: nu vor

participa ei oare la cavalcada damnaţilor? Singurul mijloc de a te debarasa de aceşti „criminali şi nelegiuiţi, răpitori şi profanatori, ucigaşi, sperjuri, adulteri", şi de a le îngădui totodată să-şi dobândească mântuirea este de a-l înrola printre cavalerii Templieri, constrânşi la disciplina monastică, cu capetele rase, fără femei şi fără amăgitoarele plăceri cinegetice[13]. Cum să ne îndoim că aici există o relaţie între înmulţirea în secolul al Xll-lea a menţiunilor despre armata furioasă a morţilor, şi toate măsurile contemporane luate pentru a frâna feudalitatea şi a limita războaiele şi jafurile sale?

VÂNĂTOAREA SĂLBATICĂ, UN MIT STRĂVECHI?

Cea mai mare parte a istoricilor şi a folcloriştilor care au urmărit până în folclorul contemporan tradiţia cortegiului lui Hellequin şi a Vânătorii Sălbatice au insistat asupra vechimii sale foarte mari. în caracterul militar al acestei apariţii colective şi în personajul mitic al conducătorului său, Hellequin, s-a dorit să se regăsească o supravieţuire a celei de-a doua funcţii indo-europene sau chiar ecoul unor asocieri juvenile şi războinice *[Mannerbun.de),* pe care le-ar fi cunoscut vechii germani[14]. Nu există nici o îndoială că numele Hellequin (sau Herlequin, sau Helething), care apare prima oară în Normandia, apoi în Anglia, este de origine germanică şi face referire la armata *(Heer)* şi la adunarea oamenilor liberi *(thing),* doar a acelora care poartă armele[15]. Este indiscutabil că scrisul, la începutul secolului al Xll-lea, nu înregistrează decât tardiv tradiţii orale, poate cu mult mai vechi. Dar ceea ce contează pentru istoric nu este atât vechimea unei tradiţii cât actualitatea uzanţelor sale. Se va căuta reperarea celor mai vechi mărturii despre armata morţilor, dar pentru a arăta numărul lor redus şi caracterul lor aluziv în comparaţie cu masa de mărturii mult mai precise care se acumulează începând din secolul al Xll-lea, Ceea ce trebuie să se interpreteze este în primul rând transformarea documentaţiei, semn al unei mutaţii ideologice şi sociale mai generale.

Capul de serie este o aluzie destul de obscură a Iul

H. in lucrarea *Germania,* pe tema Harii-lor care luptau luându-şi înfăţişarea unei armate de spectre. în |llipul Evului Mediu timpuriu, recolta rămâne săracă. în M ni ui al Vll-lea, un autor grec, Damaskios din Damasc, It i nâ că în timpul asedierii Romei de către Attila, cu două Jtolr înainte, spiritele războinicilor morţi (sau mai lip iha „imaginile sufletelor lor": *eidola ton psuchon)* au ■|liiimiat să lupte timp de trei zile şi trei nopţi cu şi mai B înflăcărare decât cei vii[16]. In Occident, sfântul descrie în *Despre cetatea lui Dumnezeu* plunlarea celor două armate de demoni ce lasă pe un iiiip de bătălie o grămadă de trupuri şi de cai, prevestire luptei pe care oamenii urmau să o dea în curând[17]. Ştva secole mai târziu, în *Istoria longobarzilor.* Paul tronul (c. 720-apr. 787) relatează că în timpul ciumei ii lusUnian, în secolul al V-lea, s-a auzit „murmurul unei Uiule" ce însoţea flagelul[18]. () dată în plus, anul o mie marchează o cotitură. Irtiliniile continuă să stabilească o legătură între aceste Iii şi războaiele reale ale oamenilor, sau să asimileze Supa morţilor cu cea a „spiritelor rele". Dar ele sunt mult linii numeroase şi bogate decât înainte. Se combină mai liniile tipuri de apariţii; este vorba uneori despre un fel de fciiccsiune a morţilor penitenţi, armată a umbrelor jalnice • IM ■•(■ tânguie şi cere rugăciuni. Alteori, mai redutabilă, ni maia furioasă traversează aerul în zgomotul armelor, al iiilnr şi al câinilor. Acelaşi autor (Raoul Glaber) le menţi-succesiv; un altul (într-un miracol de la mănăstirea IMlnte-Foy din Selestat) ajunge să le asocieze. Adeseori, ala morţilor nu este descrisă în mod explicit, ci doar locală în fundalul unei apariţii individuale[19]. Nu rareori . 11 uimit defunct se desprinde din ceata morţilor (am văzut tu rs| lucru la Orderic Vital), pentru a angaja singur dialogul i u martorul apariţiei. Să examinăm aceste mărturii.

AI.KŞII ŞI DAMNAŢII

Kaoul Glaber a început redactarea scrierii sale *Histoires* In ahaţia Saint-Benigne din Dijon, în 1028, pentru a o con-

tinua până în ajunul morţii sale la Cluny în 1049[20]. între»!
ga lucrare abundă în povestiri despre minuni, apariţii demoniace sau celeste şi în descrieri de nenorociri colec-l tive — foametea, incursiunile sarazinilor — în care istoricii romantici au văzut ecoul „terorilor anului o mie", compenJ sate de imaginea plină de speranţă a unei creştinătăţi acoperindu-se cu „o mantie albă de biserici"[21]. în aceste vremuri tulburi, în zorii celei de-a opta zi de după Rusalii (duminica Treimii), după *laudes,* un călugăr din dioceza[1] Langres, Vulcher, medic al mănăstirii sale, vede deodată cum biserica în care se roagă în singurătate se umple ctfj un cortegiu de bărbaţi gravi, îmbrăcaţi complet în alb şl purtând etole de purpură. Cel care merge înaintea lor cu crucea în mână afirmă că este episcopul numeroaselor ■ „parohii" *(multarum* pfebium)[22]. Aceşti oameni spun că au asistat noaptea fără ştirea călugărilor la utrenie şi la *laudes.* Episcopul începe numaidecât să celebreze li tur ghia Treimii la altarul sfântului martir MauriciUi Răspunzând întrebărilor călugărului, morţii dezvăluie ci ei sunt creştini ucişi de sarazini pentru apărarea credinţei lor. Au meritat prin moartea lor lăcaşul celor preafericiţi,'[1] către care se îndreaptă traversând această regiune unde alţi oameni trebuie să li se alăture. O dată încheiată liturţl ghia, episcopul le dă sărutul de împăcare celor de faţă şi îl face semn călugărului să-l urmeze. Şi cum toţi dispar îndată, Vulcher înţelege că nu va mai trăi mult, ceea ce sa va adeveriri a fi exact. Cinci luni mai târziu, în decembi li Vulcher se duce la Auxerre pentru a îngriji nişte călii bolnavi. El vrea să-şi vadă pacienţii încă din seara sosirii, dar ceilalţi călugări insistă să aştepte venirea zilei. îrl curând, începe agonia sa, punctată de două viziuni all Fecioarei care îi confirmă că a avut privilegiul să vadă ceea ce puţini oameni au văzut şi că, prin urmare, trebuie sfl moară. Dar Ea îi acordă protecţia sa în această încercarîţ într-adevăr, în cea de-a treia noapte, clopotele anunţa moartea lui Vulcher, în vreme ce diavolii încearcă zadarnli să-i acapareze sufletul.

în cartea a V-a, Raoul Glaber descrie încă o dată apa riţiile repetate ale demonilor şi ale altor minuni care lasă o mare speranţă de supravieţuire celor care le-au fo*

i" (tutori. El ia un exemplu local pe care îl situează MI uximativ cu douăzeci şi cinci de ani înaintea momen-iului când scrie. în apropiere de Tonnerre, preotul l MI îl I erius, într-o duminică, după cină, vede pe fereastră o uimită de cavaleri care se duce la luptă *[acies equitum [rhiti in prelium pergentes),* venind din nord şi îndreptân-• lu se către apus. în zadar îi cheamă pentru a le cere fxpllcaţii: vocea sa pare chiar să le grăbească dispariţia şi NIC cuprins de o asemenea spaimă încât nu-şi poate stă-|).u\l lacrimile. Moare în cursul anului, iar cei care au aflat tic întâmplare au apreciat că această apariţie era o pre-tiioiuţie. în anul următor, invazia regelui Henric I (în 1015) n i n v i t într-adevăr multe victime în regiune.

Cele două povestiri despre apariţii colective se opun ţprnape în totalitate: în prima, morţii sunt preafericiţi, (n^U călugări care au luptat fără voia lor cu necredincioşii |1 tare au suferit martiriul. De aceea ei îi sunt asociaţi nlântului Mauriciu, soldat şi martir. în cea de-a doua povestire, morţii sunt cavaleri care merg la luptă, vin din m II■(1 (ceea ce nu este de bun augur), se deplasează în mare grabă înspre exterior şi nu către locul consacrat al bise-l1t1l. Departe de a-şi explica condiţia, refuză orice comuni-l'uri' cu cel viu care îi strigă: ei formează armata bleste-luulă. Există totuşi o trăsătură comună între aceste două upuriţii. Prima urmează hecatomba provocată de incursiunile sarazine, iar cea de-a doua anunţă masacrele provo-i'iitc de invazia Capeţianuiui: împreună, ele reprezintă cei tlol poli extremi ai războiului. De o parte războiul pentru i redinţă care duce la martiriu şi se va realiza concret în i i ne iadă şi, de cealaltă, războiul ucigaş pe care creştinii îl poartă între ei cu riscul de a fi damnaţi. Războiul este un 111113ol în care se întâlnesc trecutul cu viitorul, viaţa pă-mântească cu mântuirea, istoria cu escatologia[23]. Deschi-dere către lumea cealaltă, apariţia dezvăluie semnificaţiile Imbolice ale evenimentului, obstacol în calea proiectului politic al cronicarului: stabilirea acelei *pax christiana.* Prin mijlocirea viziunii se vorbeşte despre război — cel drept şi rrl nedrept —, căci valorile războiului şi ale păcii depind tle sensul transcendent al „istoriei", aşa cum o înţelege i inul Glaber.

între 1108 şi, cel mai devreme 1138, dacă nu 1155, relatarea apariţiei, în Alsacia, a două grupuri diferite **dej** morţi a fost adăugată într-un manuscris intitulat *Livre **des** miracles de Sainte-Foy de Conques,* început în primii ani al i secolului al XT-lea. Această apariţie priveşte mănăstirea | Sainte-Foy de la Selestat (Schlettstadt), care avea legături, **prin** originea sa, cu îndepărtata abaţie de Rouergue[24]. Această povestire ar putea fi considerată ca „mitul originii" unui zapis de donaţie, care, în 1095, a întemeiat bogăţia funciară a mănăstirii alsaciene. Aşadar, se înţelege cu uşurinţă de ce călugării au scris şi au divulgat acest „mit" care atribuia comunităţii lor o origine ilustră şi îi garanta pentru viitor cele mai înalte protecţii. Dar funcţia povestirii nu se limitează la atât, căci ea se referă şi la ascensiunea familiei Hohenstaufen la demnitatea imperială. Ca adese-] ori (am văzut acest lucru de exemplu la Petru Venerabilul), povestirea cu strigoi este la răscrucea unor interese diverse, laice şi ecleziastice.

Puternicii protectori ai mănăstirii care intervin în povestire sunt patru fraţi din marea nobilime: Frederic de Biiren (1079-l105), duce de Suabia şi ginere al împăratului Henric al IV-lea; episcopul de Strasbourg Otto (ni. 1100); un alt frate, Walter; şi, în sfârşit, contele Conrad, decedat în 1094. Când Frederic, Otto şi Conrad au plecat în pelerinaj la Santiago de Compostela, s-au oprit la Conques, unde au fost admişi „în frăţia şi participarea la toate bunurile" (spirituale) ale călugărilor. Aceştia se anga jau să se roage pentru nobilii lor vizitatori, iar cei din urmă gratulau mănăstirea cu generozitatea lor. La întoarcerea acasă, cei trei fraţi au hotărât să cedeze mănăstirii din Conques biserica pe care ei înşişi şi mama lor, Hildegarde, tocmai o ridicau în cinstea Sfântului Mormânt, în 1087. La cererea întemeietorilor, abatele de la Conques Begon (1087-l108), a trimis în Alsacia un călugăr numit Bertramnus pentru a stabili noua comunitate. Un al doilea călugăr, Etienne, i s-a alăturat în curând. Dar timp de peste doi ani, într-o mănăstire părăsită, călugării nu au cunoscut decât foamea, setea şi frigul, astfel încât au vrut

pi abandoneze totul şi să se întoarcă la Conques. Atunci i n produs miracolul prin voinţa sfintei Foy, căreia îi erau Itinoscute răsturnările de situaţii[25]. El a constat într-o im l(1c pe care logica povestirii ne îndeamnă să o situăm 1094-l095, după moartea contesei Hildegarde şi a sau, Conrad, dar înainte de 1095, data zapisului de jnaţlc a fraţilor supravieţuitori în favoarea mănăstirii Inie Foy de la Selestat.

Un cavaler numit Walter de Diebolsheim, fost vasal al conte, avea obiceiul să facă penitenţă noaptea, în 4i a mănăstirii, îmbrăcat cu un ciliciu şi desculţ, în timp i ihigării cântau utrenia în interiorul bisericii. într-o Suple, el este întrerupt din rugăciunea sa de viziunea a mpuri diferite de personaje: de o parte, într-o curte ipnn/.ând un claustru şi atelierele mănăstirii, vede soiul un alai numeros de pelerini îmbrăcaţi în alb şi ţinând Iii toiag şi un sac; de cealaltă parte, pe „drumul public", ■tenul prin faţa mănăstirii, zăreşte o mulţime de cavaleri pl< i .nor veşminte şi cai sunt în întregime roşii. Consi-■ii .uidu-i pe primii, pe cei Albi, ca adevăraţi pelerini, el le ■li .ti a intrarea în mănăstire, când unul dintre ei îl interpe-| r.i/.i ehemându-l pe nume. Dialogul se înfiripă în stilul liln ret: Walter îl întreabă pe Alb cine este el de îndrăzneşte Iii i dea ordine. Celălalt răspunde că este defunctul său Briilor, contele Conrad; îi aminteşte cum, în timpul vieţii, I H copleşit cu binefacerile sale, pe el mai mult decât pe toţi licilalli vasali. Uluit, Walter cade la pământ[26]. Apoi mortul HI linişteşte şi îi oferă dovada *(signum)* că nu este o „fan-Iliiiiiă" *(fantasmă)* şi că îi vorbeşte cu îngăduinţa lui 11 >i 11unezeu: dovada este amintirea comună a unei vânători ' | •■ - II mp de iarnă. Acest *signwn* îi va permite de asemenea s.i lie crezut şi de cei trei fraţi ai lui Conrad. în virtutea liii.imântului său de vasalitate *(perfidei sacramenturri)* şi In schimbul binefacerilor din trecut ale seniorului său, el Irrhuie să accepte neapărat misiunea pe care i-o încre-i lin (cază mortul pe lângă fraţii săi. Moartea nu pune capăt obligaţiilor de vasalitate; vasalul care trăieşte trebuie să i onlinue să asculte de ordinele seniorului său defunct şi *nC* I acorde ajutor, fie şi prin rugăciuni.

Kpiscopului Otto de Strasbourg, ale cărui rugăciuni şi pomeni îi vor ajuta lui Conrad în lumea de dincolo, cava-

Ierul Walter trebuie să-i ceară să dea mănăstirii Sainte-Fo partea de moştenire a lui Conrad. Evocarea, ca *signa,* i două amintiri îl va convinge pe episcop că Walter *n* minte[27]. Acestor dovezi li se adaugă o prevestire: înaint< de a muri, episcopul va face un pelerinaj la Ierusalim şi vi reveni după doi ani. Va muri în stare de graţie dacă va da mănăstirii bunurile pe care le solicită Conrad; dacă nu, ar putea părăsi această lume mult mai devreme decât este prevăzut. Se ştie într-adevăr că episcopul Otto a particii>;i! la prima cruciadă la chemarea papei Urban al II-lea şi că a murit la puţină vreme după aceea, în 1100[28].

Walter trebuie de asemenea să-şi avertizeze un alt frate, numit şi el Walter, împotriva patimii sale pentru haine, cal şi arme de preţ. Dintre toţi fraţii, el ar putea să fie primul ce-l va urma pe Conrad în moarte şi trebuie să se pregătească pentru aceasta. Se ştie că acest frate a murii înainte de 1105.

Walter trebuie mai ales să meargă să-l găsească pe cfl de-al treilea frate, ducele Frederic, căci dintre toţi fraţii el I este cel care va supravieţui şi va fi moştenitorul *(supeM stitem et heredem)* neamului *(familia).* Ca *signwn,* el îi va aminti că, în momentul când a pătruns cu fratele sau Conrad la curtea împăratului, cei doi fraţi se făcuseră păr3 taşi unei taine ştiute doar de ei. Şi îi va transmite următoarea prezicere: familia sa *(progenies)* este cea mai bogata şi e hărăzită gloriei; descendenţii săi vor deveni regUj Romanilor şi împăraţi. într-adevăr, se ştie că un fiu al Iul Frederic de Biiren, Conrad al III-lea, a devenit în 113S primul rege al dinastiei Staufen, şi că nepotul aceşti IM Frederic al III-lea de Suabia, devenit la rândul său rege fn 1152, a ajuns împărat în 1155 sub numele Frederir l Barbarossa. Dar Conrad prezisese în ce condiţii ar fi urmai să se împlinească acest destin dinastic: Frederic trebuia sa protejeze biserica sfintei Foy, pe care o întemeiase împreJ ună cu fraţii săi, şi să-i garanteze libertatea. Dăruind bisericii bunul lor comun *(commune predium),* Frederic ;n (1 asigurat viitorul neamului său şi i-ar fi îngăduit totodattt fratelui său mort să scape din Infern.

înainte de a urma ordinele seniorului său, Walter a vnii să ştie mai mult despre Albi şi Roşii. Conrad reia cuvântul: primii sunt sufletele celor care au trăit în castitate şi a ti

i în această lume penitenţă pentru crimele lor; ei s-au lin*» in pelerinaj la lăcaşul sfintei Foy şi au câştigat aju-tuiiil din donaţiile pe care i le-au făcut. Au scăpat de w/.iu-le Infernului[29], dar nu se bucură încă de odihnă: ei n'1 către fericirea perfectă, sub conducerea sfintei Foy a i rl siluetă luminoasă Conrad i-o arată lui Walter, spri-illfi de intrarea mănăstirii prin care cei Albi se pregătesc li caca. Cei Roşii, destinaţi, dimpotrivă, flăcărilor infer-ulc. sunt cei care au nesocotit legile divine şi umane şi au urli în luptă sau fără să fi făcut penitenţă. Dacă Conrad II ar fi beneficiat de ajutorul acordat de sfânta Foy în Iilmbul donării acestei biserici, el nu i-ar fi urmat pe 1)1, ci ar fi fost torturat împreună cu cei Roşii. Aceştia se i li captă „spre Nivelles, până la muntele Infernului"[30]. Imediat după aceasta, mortul dispare. Rămas singur, II*cr* marchează cu două pietre locul'unde i-a apărut onrad. Dar cum el nu a spus nimănui unde se găseau M< c-le pietre, nu se ştie unde a avut loc apariţia. Povesti-iniul (un călugăr) nu se teme el oare de vreun act de lircromanţie în acest loc? La puţină vreme după aceea, ii ilii rămaşi în viaţă se reunesc pentru a împărţi între ei Iiiii^lenirea. Călugării, care nu ştiu încă nimic despre Apariţie, sunt gata să se mulţumească cu o moară, o grădina, o pajişte şi o pădurice. Deja, fiecare dintre fraţi pri-liif.şlc jurămintele de fidelitate ale cavalerilor şi ale (Ai anilor ce aparţin lotului lor, când cavalerul Walter vine •A ii vadă pe fiecare separat şi le împărtăşeşte apariţia huidui, precum şi dovezile şi prezicerile care îi privesc. Numaidecât, recunoscând „semnele" şi plângându-şi fra-Iclc mort, fraţii pun totul laolaltă şi donează pământurile ţi oamenii *(prediumethomines)* mănăstirii Sainte-Foy, penii II mântuirea sufletului fratelui lor şi al strămoşilor lor, I HI cum şi pentru răscumpărarea propriilor păcate. Astfel ■ linşării nu au mai primit partea minimă ce le era iniţial ilrsiinată, ci, graţie intervenţiei miraculoase a sfintei Foy, ui devenit bogaţi şi au stăpânit totul". Catastiful de la ('onques conţine, într-adevăr, zapisul de donaţie, datat 23 iul ic 1095, ce enumera ansamblul bunurilor lăsate călu-Urtrllor şi menţionează, printre paragrafele actului, moartea lui Conrad şi a mamei sale[31].

Asigurarea mânturiii individuale a unui mort, justifi-iiuca retrospectivă a ascensiunii unei dinastii o dată ce

aceasta este asigurată, legitimarea protecţiei materia» datorate unei biserici sunt cele trei funcţii, strâns îmbl nate între ele, ale acestei povestiri care glosează la nivelM mitului un zapis anterior cu câteva decenii. Ceea ce con tează de asemenea este utilizarea de către această povel ştire singulară a imaginilor larg răspândite în alte părţia adică opoziţia structurală (prin tipul social, veşmânt, i culoare, loc şi destinaţie) dintre cele două grupuri diferite de morţi, cei care vor fi în mod sigur damnaţi şi cei canfl asemeni lui Conrad, sunt nişte aleşi potenţiali. Ca şi *IM* Raoul Glaber cu un secol mai devreme, se impune imagl£ nea unei împărţiri colective a sufletelor imediat după moarte, dar împărţirea este aici mai puţin radicală. Ea nu, j o anticipează efectiv pe cea a Judecăţii de Apoi, întrucât f mântuirea Albilor, dacă este asigurată, nu este încă do-fl bândită integral. Această împărţire colectivă nu echiva-l lează întocmai nici cu judecata specială care decide soarta fiecărui suflet în clipa morţii. Despre Albi, ca şi Conrad, s-ar putea spune că ei parcurg un fel de „Purgatoriu" stra niu, pentru că este în acelaşi timp itinerant şi fără păt] miri, cu totul diferit de locul de tortură fix şi închis care se va impune începând cu sfârşitul secolului. O distincţie analoagă între două grupuri de morţi, roşii şi albi, se regăseşte la începutul secolului al XlII-lea la Gervasius de Tilbury. în episcopia oraşului Torino se află o abaţie care adăposteşte moaştele sfântului Constantin şi ale martirilor din Legiunea Tebană (fără îndoială că el se referă la sfân tul Mauriciu de Agauna); ea este dominată de un munli unde, în fiecare an, în ziua sărbătoririi sfântului, pelerinii văd apărând o procesiune dublă de personaje, unele cu totul albe, celelalte cu totul roşii. Dacă cineva escaladează muntele, viziunea dispare[32]. în cele mai vechi clasificări ale culorilor, roşul şi albul joacă împreună cu negrul rolul fundamental. Dar simbolismul culorilor, subiect pentru interpretări care variază în istorie, nu respectă un cod imuabil: aici, cele două culori desemnează după toate probabilităţile două tipuri de sfinţi şi nu de damnaţi; martirii sunt în roşu.

Alte povestiri contemporane nu vorbesc decât despre o singură ceată de morţi, uneori pozitivă, cel mai adesea

illvă. Criteriile de împărţire sunt vădit ideologice: >ilei sfinţilor călugări i se opune armata furioasă a i Ic iilor jefuitori.

L«)(:ESIUNEA CELOR ALEŞI, CAVALCADA DAMNAŢILOR

Apariţia cetei aleşilor este cel mai adesea relatată într-o cstire monastică: preafericiţii care apar sunt călugări şi **tratã** unor călugări pentru a-i asigura de fericirea stării .ivertizându-i totodată împotriva abaterilor de la rân-i.ilă. „Oglinzi" ale călugărilor, aceste texte au o funcţie aiiLojustificare. De unde şi locul lor în hagiografie şi în lc *miracula* monastice, de exemplu la începutul secolu .ii Xll-lea, în *Viaţa lui Bernard de Tiron,* prior la Saint-vln, în **lu** Poitou. în biserica acestei mănăstiri, unde el se i^u singur noaptea, vede „o mulţime de călugări albi ca .iua" care se reunesc într-un capitul căruia i se alătură ţi el. III Unul dintre morţi, care le porunceşte celorlalţi, îi Hiluce la cunoştinţă că nouăsprezece călugări din comuni-IHIC vor trebui să moară şi că ei trebuie să se pregătească in **ucest** sens. Bernard îi va avertiza, iar unuia dintre ei i n r ii bănuieşte că nu a avut decât un coşmar, îi prezice ■ i va muri primul, ceea ce se întâmplă neîntârziat, dove-illudu-se astfel adevărul apariţiei[33]. Ultimul dintre acele *miKicula* de la Marmoutier, datat 1137, este asemănător: **devenit** călugăr de puţină vreme, fostul arhidiacon de la i l(rrnont vede cum îi apar în biserică, în noaptea sărbătorii Tuturor Sfinţilor, cei trei sfinţi protectori ai mănăstirii (Martin, Fulgenţiu şi Corentin), ca şi o procesiune de că-lugări morţi, rânduiţi după ordinea cronologică a decesului lor. Călugărul îi recunoaşte pe unii dintre ei. Morţii • antă cu el imnuri pentru răposaţi, apoi îi vestesc moartea apropiată a abatelui Oddon. Călugărul se grăbeşte să-i tre-zească pe călugări, în special pe Garnier, care îi va urma Iul Oddon, şi unii dintre ei pot auzi şi vedea procesiunea mainte ca ea să dispară[34].

Dimpotrivă, majoritatea povestirilor pun în scenă caval **-cada** unei cete de viitori damnaţi. La începutul secolului al

Xll-lea, mărturia lui Orderic Vital despre cortegiul lui Hellequin este departe de a fi izolată. Dacă, la început, armata morţilor nu poartă în general un nume specific, la sfârşitul secolului nu mai este aceeaşi situaţie. Adesea, ea nu este evocată decât succint, prin referirea la nenorocirile lumii şi la capcanele diavolului sau prin comparaţie cu alte minuni. Când este menţionată în sine, ea face obiectul unor descrieri mai amănunţite. Foarte devreme, ea devine şi o temă literară. în mod paradoxal, povestirea cea mai veche (chiar anterioară cu câţiva ani mărturiei lui Orderic Vital) este cea care, prin forma sa literară, se îndepărtează desigur cel mai mult de transcrierea unei tradiţii orale. Ea aparţine într-adevăr aşa-numitelor *mirabilia,* dar se situează printre cele care îşi extrag materialul atât din mitologia anticilor cât şi din tradiţiile folclorice. Acestora din urmă, William de Malmesbury le conferă către 1125 atmosfera unei fabule antice. El inserează în lucrarea sa *Gesta regum Anglorum* cea mai veche versiune cunoscută a poveştii lui Venus din Iile (devenită apoi celebră prin nuvela lui Merimee), pe care o leagă în mod straniu de o apariţie a cetei morţilor[35]. Povestea este considerată a se petrece în Roma antică: în timpul unei partide cu mingea, un tânăr căsătorit îşi pune verigheta pe degetul statuii lui Venus. Dar zeiţa reţine verigheta şi îl împiedică pe tânăr să guste plăcerile căsătoriei. La sfatul unui preot necromant, Palumbus, tânărul se duce noaptea la o răscruce unde asistă la defilarea eteroclită a unei cete de cavaleri şi de infanterişti condusă de Venus, care încalecă un măgar cu toate gătelile unei prostituate. Demonii care o înconjură, şi care suportă şi ei constrângerile conjuraţiei preotului Pa lumbus, o obligă pe Venus să înapoieze verigheta. Necro mântui Palumbus va fi omorât de către poporul roman. Se poate considera că, în această povestire, demonizarea explicită a cortegiului nocturn este simultană cu reelaborarea literară a temei.

Alte texte permit o mai bună abordare a tradiţiilor orale ale timpului. în vremea cuceririi Irlandei în 1169, în timpul asedierii localităţii Osraige, armata engleză aflată în repaos, noaptea, îndură asaltul a mii de războinici cari umplu cerul cu zgomotul armelor lor. Aceste *phantasmu.* explică Giraldus de Cambriensis, însoţesc adesea expc

i lllIile militare în Irlanda[36]. în Anglia, cronica anglo-saxonă i ihaţiei de la Peterborough, din apropiere de North- ttnipton, relatează istoria ţării de la invazia saxonilor sub I'UIK lucerea lui Cedric (în 496)[37]. Isprăvile regelui constitu- li ni fiecare epocă axa principală a povestirii. Astfel, în i 127, regele Henric I dăruieşte abaţia de la Peterborough, Ml cărei abate a murit în 1125, rudei sale Henri de Poitou, [«•mc conduce deja abaţia clunisiană de la Saint-Jean «l'Angely. Cronicarul nu găseşte cuvinte îndeajuns de aspre jpriilru a critica cupiditatea acestui prelat care cumulează mia! multe funcţii ecleziastice şi face dovada duplicităţii lltt.it faţă de rege cât şi faţă de Petru Venerabilul, abatele de fclnny. Henri de Poitou, spune călugărul cronicar, este I" iitru abaţia de la Peterborough ceea ce „este un trântor *mr*nlru un stup de albine"... După sosirea sa la abaţie, din 'luminica de 6 februarie 1127, mulţi oameni şi călugări au [mi/lt şi au văzut în timpul nopţii, în parcul cu căprioare de Iii Peterborough şi în pădurile dintre acest „oraş" şi hl.niiford, nişte vânători, douăzeci sau poate treizeci, ne- Igrl. mari şi hidoşi, calare pe cai sau capre (sau ţapi), Minând din corn şi însoţiţi de o haită de câini negri, hidoşi, rn ochii mari. Aceasta a durat în timpul întregului Post Marc, până la Paşti, şi nu se ştie când se va sfârşi. Cronica i.ispunde puţin mai departe întrebării puse: în 1132, le, înţelegând, în sfârşit, perfidia lui Henri de Poitou, îi i el rage abaţia, îl alungă din ţară şi numeşte un nou abate, Martin, a cărui conduită este exemplară. Să notăm aici, I »• ntru prima oară, tema vânătorii, şi de asemenea legătu- I.I dintre slăbirea puterii regale şi apariţia Vânătorii Sălbatice. Cu cât puterea regală, în bine sau în rău, îşi va I.KC simţită prezenţa — şi va fi tot mai mult cazul în Anglia ■ rolului al Xll-lea —, cu atât mai mult ceata de vânători auu de războinici morţi va tinde să se identifice cu monarhia feudală după modelul inversat al unei regalităţi Infernale.

Kxact în aceiaşi ani, dar pe continent, cronica episcopi- lor din Mans ţine socoteala calamităţilor, a războaielor şi a liciloadelor de foamete care îi copleşesc pe locuitorii aces- Icl regiuni. în 1135, se întâmplă „o minune incredibilă", i MC dovedeşte, potrivit cronicarului, nenumăratele cap-i mc ale Duşmanului. Casa prepozitului Nicolas este



bântuită de un spirit — un „faun" spune clericul în latineasca sa —, care joacă feste locuitorilor, face zgomot, j mută vesela, încâlceşte firele pe care soţia lui Nicolas le-a pregătit pentru a-şi ţese pânza. Conjurat de un preot, spi ritul îşi dezvăluie numele, fără însă a se arăta: este I Garnier, fratele mort al lui Nicolas, şi le cere alor săi să I elibereze prin slujbe şi prin dăruirea de pomeni săracilor. Aceste intercesiuni îl vor despărţi de „trupele rele" care l-au însoţit până aici şi care caută să introducă răul în casă[1]*, în acest text, trupa morţilor (sau a demonilor?) nu este descrisă în sine; aşa cum se întâmplă adesea, ea este doar evocată în umbră, în spatele chipului, sau glasului, singu rului mort care i se arată[39].

în Germania, textul cel mai explicit pentru această perioadă provine din cronica lui Ekkehard din Aura pe Saale, în Franconia. în ultimele pagini, cronica relatează conflictul Sacerdoţiului cu Imperiul până la Concordatul de la Worms din 1122 şi moartea împăratului Henric al V-lea în 1125 (dată la care textul se întrerupe). O dată în plus, turbulenţele ecleziastice şi politice sunt însoţite de minuni şi semne: intemperii (furtuni în dioceza Trier şi în Saxonia, stele căzătoare), accidente (un turn al abaţiei din Fulda se prăbuşeşte), viziuni neliniştitoare şi îngrozitoare. Fenomene stranii, pentru noi foarte eterogene, sunt rele vate şi puse cap la cap: în 1120, în Saxonia, mai mull<- nopţi la rând, santinelele au văzut cum un bărbat incandescent trece o pajişte ce desparte două fortăreţe[40]. în 1123, izbucnesc revolte în Saxonia, apoi în întreaga Germanie, bande de tâlhari călare invadează şi incendiază satele şi bisericile, îi pradă pe ţărani şi jefuiesc rezervele de hrană, provocând foametea. Imediat după aceasta, în dio ceza Worms, s-a *văzut* timp de mai multe zile „o mulţime puternic înarmată de cavaleri rătăcitori" cum coboară în cete *(turmas)* de pe un munte, pentru a se întoarce acolo la al nouălea ceas canonic. Facându-şi semnul crucii, locuitorii n întreabă pe un membru al cetei *(personaj,* care îi asigură că ei nu sunt fantome *(fantasmata,* iluzii alr diavolului), dar nici adevăraţi cavaleri *(milites),* ci sufletele cavalerilor căzuţi recent în luptă. Armele, hainele, caii, care au fost instrumentele păcatelor lor, sunt în prezent instrumentele incandescente ale caznelor lor. Contele

i inicho (ucis în luptă în 1117) a apărut în compania lor şi H II asigurat că rugăciunile şi pomenile 51 puteau răs-ruiiipăra[41]. Aceşti cavaleri fantastici care vin şi se duc sunt iIul>lurile hoardei cât se poate de reale a cavalerilor tâlhari. In toate aceste mărturii, ceata fantastică nu are un Iiiiinc special. în schimb, la aproape o jumătate de secol după mărturia lui Orderic Vital şi, o dată în plus, în sectorul anglo-normand, se vede reapărând numele cortegiului lui Hellequin. Atestările sale bine localizate se explică fora nici o îndoială prin popularea anglo-saxonă apoi scan-Jdlnavă a acestor regiuni. Dar ele sunt datorate clericilor urc au apreciat aceste tradiţii demne de a figura în textele II latine. Or, cei care, mai mult decât alţii, le puteau onsidera interesante erau călugării şi mai ales clericii li II K o -normanzi, anglo-normanzi sau anglo-galezi, oameni lir graniţă şi martori ai diversităţii etniilor şi limbilor, ilaşaţi, unii dintre ei, de curtea cea mai strălucitoare şi Mia! pestriţă a vremii, dar şi printre cele mai contestate, frn a Plantageneţilor.

FUNCŢIILE POLITICE ALE CORTEGIULUI LUI ilIOLLEQUIN

într-o scrisoare din 1175, adresată capelanilor de la i urlea anglo-normadă, Pierre de Blois, teolog, arhidiacon la Hath şi consilier al regelui, îi biciuieşte pe clericii de la i mic *(cwiales)* care nu visează decât ambiţii mondene: ui mărindu-i cu ironia sa, îi numeşte „martirii secolului, profesori mondeni, discipoli ai curţii, cavaleri de Herleviuus", care, în tribulaţiile lor, spre deosebire de adevăraţii in.uUri care cuceresc regatul cerurilor, se îndreaptă către Infern. *Cwiales,* după arhidiacon, seamănă cu armata lAtacitoare a damnaţilor. Metafora pare să fi fost comună: II i(-găsim dezvoltată de Walter Map, în două capitole din /*• *iiagis curialium*[42]. încă de la început, Walter Map asimi-Iruză deplasările neîncetate ale curţii lui Henric al Il-lea cu i.ilacirea cortegiului lui Hellequin *(cetus et phalanges i InU'thingi),* „în care cei despre care se ştia că erau morţi iparuseră vii". Se pare chiar că anturajul lui Henric al

Il-lea se substituie armatei fantastice, căci aceasta a dispărut din primul an al domniei acestui rege (1154-l155). Mai înainte, cortegiul lui Hellequin era „faimos" în Anglia, unde fusese văzut deopotrivă şi în marca Ţării Galilor şi în marca Hereford; unii, în Bretagne, îşi riscaseră chiar viaţa (ca Walchelin, potrivit mărturiei lui Orderic Vital) însuşindu-şi caii morţilor. Dar scopul principal al textului este să propună o explicaţie a numelui cortegiului lui Hellequin, să dea un chip conducătorului său eponim şi, mai ales, să enunţe un veritabil mit originar al cortegiului, ce trimite la originile celte ale popularii Marii Britanii[43]. Numele cortegiului ar veni de la cel al regelui străvechilor britani, regele Herla, care încheiase un pact cu regele piticilor (al „pigmeilor", spune autorul nostru), adică al morţilor[44]. Acesta s-a invitat la nunta lui Herla cu fiica regelui francilor, şi cu această ocazie îi face gazdei sale imense daruri. Un an mai târziu, Herla ajunge la rândul său într-o peşteră, unde descoperă somptuosul palat al piticului. Acesta din urmă îşi celebrează nunta, şi îl lasă pe Herla să plece încărcat cu daruri: „cai, câini, şoimi şi toate lucrurile necesar pentru vânătoarea cu gonaci şi cu şoimi"; regele piticilor îi dăruieşte şi un mic buldog (cuvântul englez *bloocLhound* traduce bine numele latinesc *caniş sanguinarius,* care exprimă cruzimea animalului). El va trebui să-l poarte pe cal, având grijă, împreună cu ai săi, să nu coboare înaintea câinelui cu riscul de a fi transformat în ţărână. Când Herla revine de sub pământ, el află, întrebând un păstor, că s-au scurs două secole de la plecarea sa, în timp ce el credea că nu lipsise decât trei zile. O populaţie nouă, saxonii, ocupă în prezent ţara britanilor. El este condamnat să rătăcească veşnic cu armata sa, întrucât niciodată câinele nu va sări pe pământ. Rătăcirea sa, care îl pedepseşte pentru că a încheiat un pact cu regele morţilor, prefigurează, potrivit lui Walter Map, tribulaţiile curţii lui Henric al Il-lea. Din această povestire, unde mai multe motive folclorice se lasă identificate cu uşurinţă (aşa cum este cel al scurgerii diferite a timpului în lumea aceasta şi în lumea de din colo)[45], se va reţine mai ales tema pactului dintre viu si mort. Ea este esenţială pentru povestire, fiindcă Walter Map face din acceptarea acestui pact eroarea funciară a regelui Herla şi motivul pedepsirii sale. Acest pact evocă

un pact diabolic, dar este important să notăm că Walter Mnp nu n numeşte astfel ci, dimpotrivă, îi păstrează poves-I u ii întreaga sa ambivalenţă. Greşeala regelui Herla constă Inul ales în dezechilibrul schimbului: prin darurile sale îndoite, piticul distruge relaţia de reciprocitate pe care el lucişi o propusese. Fără să aştepte nici un dar în schimb, I (im miorul dimpotrivă dublează miza: el îl striveşte pe •< i i l i l l cu darurile sale. Regele Herla este literalmente ţ>.11 .ilizat de generozitatea partenerului său, astfel încât nu I in.il poate descăleca. Este ceea ce îl condamnă la rătăcirea nu u Iilor.

Falsul schimb dintre Herla şi pitic şi consecinţele sale tu- lac să înţelegem mai bine alte situaţii periculoase în KHie schimbul dintre un viu şi un mort se arată a fi imposi- [liil aşa se întâmplă în povestirea lui Orderic Vital, când Walehelin încearcă să-şi însuşească un cal ce aparţine Inunţilor; el ar fi trebuit, pentru un asemenea păcat, să liniară şi să fie luat de către aceştia din urmă. La începutul I nrrolului al XlII-lea, Gervasius de Tilbury confirmă că mcastă faptă rea i-a costat viaţa pe oamenii prea temerari clin Anglia şi Bretagne. Numai o relaţie de perfectă reciprocitate în care un contra-dar spiritual răspunde unui •iu material poate avea efecte benefice: Walchelin, rostind Iii iirghii de mântuire pentru fratele său mort, se va achita (Ir datoria pe care a contractat-o faţă de el, când acesta, în timpul vieţii, i-a plătit studiile în Franţa. Schimbul este alunei perfect şi îl salvează pe cel viu (care a supravieţuit M '-stei întâlniri cu morţii) în aceeaşi măsură ca şi pe mort, uit- cărui chinuri vor înceta la capătul unui an. Dar se vede i Ic asemenea care este şi condiţia socială: dacă numai nllcierea liturghiei şi rostirea rugăciunilor îngăduie metamorfozarea bunurilor materiale în bunuri spirituale, medierea Bisericii, care are monopolul unei asemenea Operaţiuni, se va introduce obligatoriu în toate relaţiile 11Intre cei vii şi cei morţi.

în cursul secolului al XlII-lea, se vede cum aria geografică în care este menţionat cortegiul lui Hellequin se extinde către estul Franţei şi către Italia. Este posibil ca circulaţia informaţiei în mediile cărturăreşti să explice parţial această difuzare. Dar este la fel de sigur că numele, ' a si fenomenul, trebuia să existe anterior recunoaşterii

sale de către cultura savantă. Acest nume cunoaşte noi transformări, care suscită din partea clericilor o curiozitate etimologică crescândă. în dioceza de Beauvais, cistercia-,< nul Helinand de Froidmont (m. 1230), fost cleric secular, discipol indirect al lui Abelard, truver şi poet al morţii, a oferit în autobiografia sa *{De cognitione sua)* o evocare foarte exactă a cortegiului lui Hellequin[46]. O introduce într-un pasaj referitor la cunoaşterea pe care omul doreşte să o aibă despre destinul său postum. în acest scop, lucrări precum *Moralia* a lui Grigore cel Mare, *De conside-ratione* a sfântului Bernard, ca şi autorii păgâni îi sunt folositori. Totuşi, după el, Virgiliu se înșală când pretinde că eroii morţii le apar celor vii în veşmintele purtate cândva şi că ei păstrează preocuparea pentru cai, arme şi care, bunuri ce le deţinuseră aici, pe pământ. Virgiliu ar fi astfel la originea erorii pe care o împărtăşeşte în zilele noastre „poporul" *(vulgus)* în legătură cu cortegiul lui Hellequin *(familia Hellequini)*. Urmează două povestiri pe care Helinand le deţine de la informatori foarte apropiaţi lui.

Episcopul Henri d'Orleans, fratele episcopului de Beauvais, avea obiceiul să povestească o întâmplare miraculoasă *(rem vaide mirabilem),* pe care o auzise chiar din gura martorului, un canonic de la Orleans numit Jean. Acesta ordonase unui cleric din slujba sa, Noel, să-l însoţească la Roma pe arhidiaconul Bourchard de Pisy. El l-ar apăra pe acesta şi i-ar ţine şi socotelile. înainte de a se despărţi, Jean şi Noel încheie un pact: cel care va muri primul i-ar apărea celuilalt *(socius)* în treizeci de zile, nu pentru a-l speria, ci pentru a-l pune în gardă şi a-l **infor** ma despre starea sa. Pe când cei doi călători se apropie de Roma, izbucneşte un conflict între ei pentru o chestiune de bani şi Noel se închină diavolului proferând o înjură tură. în aceeaşi zi, în timp ce trec un râu, el se îneacă. în noaptea următoare, Jean se odihneşte treaz în patul său, cu lampa aprinsă din cauza spaimelor nocturne, când Noel se prezintă pe neaşteptate în faţa lui îmbrăcat cu o **foarte** frumoasă pelerină de ploaie, de culoarea plumbului. Jean se minunează să-l vadă atât de devreme întors din călălo rie, dar celălalt dezvăluie că este mort şi suferă mari el 11 nuri pentru că s-a închinat diavolului cu puţin înainte de a se îneca accidental. Fără acest păcat, singurul pe **care**

r^

omis de la ultima sa spovedanie, el ar fi evitat aceste Im creări. Pelerina pe care o poartă îl apasă mai mult decât lltn .1 ar purta „turnul din Parma" pe umerii săi, dar frumu-Mca sa simbolizează speranţa iertării *[spes veniae)* pe tnic i o acordă ultima sa spovedanie. Jean promite să-l linii, dar mai înainte îl întreabă dacă face parte din *miliţia H< Ilfiiuini.* Noel neagă, spunându-i că aceasta a ajuns de ■di.nul la capătul cursei sale, „căci ea şi-a încheiat |n micuţa". înainte de a dispărea aşa cum apăruse, mortul ■Rnalează că numele popular *HeUequinus* este eronat, şi ■A trebuie să se spună *Karlequinus,* de la numele regelui ■•rol Quintul" care şi-a ispăşit îndelung păcatele şi pe ■MIC intervenţia sfântului Denis l-a eliberat recent.

Ilelinand deţine cea de-a doua povestire de la unchiul lin dinspre tată, Hellebaud, fost cămăraş al arhiepis-■ii|>ului defunct de Reims, Henri. Când unchiul împreună rn •eivitorul său călăreau în direcţia oraşului Arras la or-Blniil arhiepiscopului, ei întâlnesc într-o pădure, la orele ■nilezii, într-un vacarm de cai, arme şi strigăte de război, B mulţime de suflete de morţi şi de demoni. Ei îi aud ■punând că prepozitul de Arques le aparţine de acum Bitiliile şi că, în curând, îl vor avea şi pe arhiepiscopul de Hriins. Făcându-şi semnul crucii, Hellebaud şi însoţitorul iu se apropie de pădure, dar „umbrele" dispar şi ei nu le tu.II aud cuvintele, ci doar zgomote confuze de arme şi de i .II La întoarcerea la Reims, ei îl găsesc într-o stare foarte Hi.ivii pe arhiepiscop: el moare în următoarele cinci-Iprezece zile, iar sufletul său este luat de aceste spirite lele. în trupa lor, caii pe care urcă sufletele morţilor nu Mi II ii altceva decât demoni care au luat această formă iar MI mele pe care le poartă anevoie au greutatea păcatelor lor.

Interesul acestor două povestiri depăşeşte cu mult cele 'luna aspecte pe care intenţionează să le demonstreze I I rimând de Froidmont: desigur, veşmintele şi caii morţilor nu sunt aidoma cu ceea ce aceştia avuseseră în timpul li I ii. ci semnele caznelor la care îi supun demonii. Raţio-n ih/area savantă a numelui cortegiului ţine de omofonia ilnilre Hellequin şi Carol Quintul. Menţionarea sfântului |)i nls ne permite să vedem aici o vagă referire la caro-Ilii^leni, ale căror chinuri în lumea de dincolo sunt descrise iii 11IIiltă vreme într-un număr considerabil de viziuni[47]. Ca

şi la Walter Map, rătăcirea cortegiului lui Hellequin este considerată că a luat sfârşit recent: este oare vorba despre o convenţie narativă ce constă în respingerea tradiţiilor folclorice într-un trecut revolut (aşa cum se spune astăzi despre tradiţiile care ar fi dispărut după războiul din 19 lil 1918?) Sau trebuie să vedem aici indiciul unei evoluţii j obiective a credinţei? în cazul lui Helinand, menţionarea! acestei dispariţii coincide cu ideea că, mai degrabă decât ol armată de damnaţi, cortegiul lui Hellequin este un fel del Purgatoriu itinerant. Ambivalenţa caracterizează într-adc văr această trupă care, deşi este infernală, oferă uneori j încă o oarecare speranţă de mântuire pentru sufletele moarte pe care le atrage după sine. „Naşterea Purgato-j riului" la sfârşitul secolului al Xll-lea nu a precipitat oare, I dimpotrivă, demonizarea trupei morţilor sau chiar i-a *corm* vins pe unii că dispăruse, din moment ce, în funcţia su penitenţială, ea nu mai avea de acum înainte nici o raţiune să mai existe?

Aproximativ în aceeaşi epocă şi în acelaşi mediu cister- j cian, călugărul Herbert de Clairvaux, abate la Mores, în Munţii Jura (m. 1190), include cortegiul lui Hellequin în lucrarea sa *Cărţile miracolelor călugărilor cistercieni*™. Un frate de la mănăstirea din Vauluisant (în departamentul Yonne), Zacharie, avea obiceiul să povestească viziunea pe care o avusese în tinereţea sa şi care îl decisese să intre în mănăstire. Pe când era un tânăr ţăran care *păzea,* noaptea recolta, înarmat cu un arc, el întâlneşte în plin câmp o femeie pe care crede că o recunoaşte, apoi un fel de bărbat *(quasi homo),* pe care îl ia drept hoţ. Femeia îl anunţă cftj va vedea *familia Hellequini:* într-un vacarm insuportabil apare, într-adevăr, deplasându-se în aer fără să atingă pământul, o mulţime „fantastică" de „fierari, meşteşugari ai metalului, tâmplari, cioplitori în piatră, tăbăcari, ţesători şi apfetori, ca şi bărbaţi din toate celelalte meserii rrn nice", supuşi unor cazne îngrozitoare. Unul dintre ei, cară duce un berbec pe umeri, vine către tânărul bărbat, căruia îi interzice să spună vreun cuvânt şi în faţa căruia sa deconspiră: este vechiul său prieten *[sodalis tuus, fami liariter in amiciţia iunctus)* care îi cere să restituie unei săi mane văduve berbecul pe care el i l-a furat. Va fi astm eliberat din caznele sale. înainte de a dispărea împreunai

i II **ceilalţi** morţi, îi mai arată „multe alte lucruri". Această H laţ le de reciprocitate între viu şi mort ne este acum fiiiiilllară. La fel, interdicţia (care se referă aici la cuvânt) şi i li Iar zborul în aer amintesc întâmplările nefericite ale re-yelul Herla, condamnat cu tovarăşii săi să nu mai atingă vreodată pământul[49]. în schimb, cu totul original este MI est cortegiu al lui Hellequin pentru cea „de-a treia in ui ţie", căreia Orderic Vital se mulţumea să îi indice o posibilitate. Vizionarul însuşi este un simplu paznic al Hi oiţelor şi nu vede în ceata morţilor nici cal, nici câine, | nlrl cavaler, ci doar meşteşugari torturaţi de ustensilele pe I Ture le folosiseră în timpul vieţii lor, după modelul ' «IuMinaţilor sculptaţi pe timpanul de la Conques[50]. Nici un i pAcul anume nu pare totuşi a fi reproşat acestor neno-! <•' iii: „artele mecanice" sunt condamnabile din principiu? Pentru Biserică, adevăratul pericol vine însă din partea relei „de-a doua funcţii", şi aceasta, prin activităţile sale violente favorite, ocupă imaginarul armatei furioase. Este vorba mai ales despre război, dar s-a întâlnit şi tema vână-Inrli. Iată în sfârşit turnirul: citând mărturia unui călugăr de la Villers, în Brabant, cistercianul Cezarie de Heister-IM< li, în distincţia a XII-a — consacrată morţilor — din **lucrarea** sa *Dialogus miraculorum* (către 1223), evocă pe **pând** „turnirul demonilor" pe care un servitor al contelui de **Looz** l-ar fi zărit în apropierea locului unde se desfăşurase in ajun o bătălie sângeroasă, „turnirul morţilor" *(torna-înrnium mortuorutri),* în care un preot văzuse, în plină noapte, cum se înfruntau cavaleri decedaţi de curând[51].

IIKLLEQUIN SAU ARTHUR? DEMONIZAREA TRU-**PEI** MORŢILOR

La începutul secolului al XIII-lea, Gervasius de Tilbury **Citează,** printre *mirabilia* pe care le colecţionează, numeroase povestiri despre apariţii colective de morţi. în I . ii alonia există o stâncă al cărei vârf este plat şi, unde, la .iniiază, se confruntă cavaleri misterioşi. Dacă te apropii, vl/.lunea dispare[52]. în Sicilia, Etna este considerată încă **din** Antichitate ca fiind poarta Infernului. La începutul

secolului al XT-lea, un eremit, stabilit pe pantele vulcanului, auzise demonii plângându-se de faptul că rugăciunii celor de la Cluny le smulgeau sufletele pe care ei le tortu rau în foc. După Gervasius de Tilbury, „oamenii din pe* por", „localnicii" spun că „în vremurile noastre", „Artlx cel Mare" a apărut aici. Un tânăr rândaş al episcopului d Catania, care a fost nevoit să urmărească pe potecile abrupte şi în prăpăstiile muntelui un cal fugar, descoperă un platou minunat, apoi un palat unde îl aşteaptă Arthur, aşezat pe un tron regal. Arthur cercetează motivele vizitei sale, apoi îi restituie calul şi îi dă numeroase daruri pentru episcopul de Catania. El îi explică de asemenea tânărului că rămâne în acest palat subpământean pentru a-şi îngriji rănile pe care i le-au provocat nepotul său Mordred şi ducele saxonilor Childeric şi care se redeschid în fiecare an[53].

Legenda lui Arthur s-a răspândit încă din secolul al Xll-lea în Italia, mai ales în sudul peninsulei şi până în Sicilia sub influenţa cavalerilor normanzi[54]. Figura regelui Arthur aduce mărturia acestui fapt încă din 1165 — aproximativ — prin mozaicurile pardoselii catedralei din Otranto. Regele Arthur, identificat printr-o inscripţie *(rex Artus),* încoronat, înarmat cu un fel de măciucă, ridicând braţul drept, călăreşte un ţap; de jur împrejurul acestei figuri, se zăreşte un bărbat gol care pare să privească scena, o felină ridicată pe labe în faţa ţapului, un câine (?) care trânteşte la pământ un bărbat. Scena este situată între alungarea lui Adam şi a Evei din Paradisul terestru şi cele ale jertfei aduse de Cain şi Abel şi a uciderii acestuia din urmă de către fratele său. Au fost propuse cele mai diverse interpretări ale acestei figuri a lui Arthur. S-a dorit să se vadă aici în special un personaj pozitiv, în concordanţă cu fericirea din palatul lui Arthur evocat în povestirea lui Gervasius de Tilbury; apropierea, în mozaic, dintre regele Arthur şi jertfa lui Abel ar îndemna la apărarea acestei ipoteze[55]. Dar ar însemna să uităm puţin prea repede conotaţia foarte negativă a animalului pe care îl călăreşte Arthur (şi care este de asemenea şi „bidiviul" regelui piticilor din povestirea lui Walter Mapj, în aceeaşi măsură ca şi scenele vecine din mozaic şi din celelalte povestiri contemporane referitoare la legendarul rege[5]".

'23, cistercianul Cezarie de Heisterbach relatează Inu.i povestiri, calificate în mod explicit drept *mirabilia,* pe *Ut\<* ic deţine, pe prima, de la un canonic din Bologna, iar .1 de-a doua de la doi abaţi de la curtea — în mare ■A••ură italiană — a împăratului Frederic al II-lea[57]. Un ■vilor al episcopului de Palermo caută pe pantele Ml ni clui Etna *(mons Gyber)* un cal care a fugit. El întâl-
r i ' un bătrân care îi spune că seniorul lui, regele vllnir. reţine calul pe muntele în flăcări. Bătrânul îl în-Bl'rliicază pe servitor să-i spună episcopului să vină la fcira lui Arthur în răstimp de paisprezece zile, sub arne-Iliii nea unei pedepse aspre. La întoarcere, servitorul îl Wniincază pe stăpânul său care râde de această poveste ■ nu se supune. în ziua amintită, el moare. După cea de-a Bu.i povestire, oamenii au auzit pe pantele Etnei glasuri Bf demonilor ce pregăteau un foc pentru a arde acolo
■Retul ducelui Bertolfo care tocmai murise. Cezarie (con-n/Mund în mod implicit lucrarea *Viaţa lui Odilon* de la ■iiny) afirmă că Etna este „gura Infernului" iar nu ,lin,"..iloriul", căci numai cei damnaţi se duc acolo, aşa II n n este regele goţilor, Teodoric, potrivit *Dialogurilor* lui fcjiij.'.ore cel Mare (IV, 30). Este interesantă confruntarea Irlur două povestiri: în prima, Arthur este rege al morţii, rii si regele piticilor la Walter Map, iar episcopul de l'iilci mo ar fi trebuit să ajungă la curtea regelui Arthur din fnuuleie Etna aşa cum Herla a acceptat să ajungă la pala-|nl subpământean al Pigmeului: în mod sigur, ar fi adus l'nliil înapoi, dar cu riscul de a fi condamnat, şi el, la o lill.icire veşnică. în cea de-a doua povestire, numele lui Ailliur nu este rostit, dar vulcanul este acelaşi: reapare Mici vechea tradiţie a infernalului munte Etna, orientând Inlerpretarea povestirii într-un sens negativ şi pregătind uMiiiilarea lui Arthur cu diavolul.

Arthur, rege ambivalent al morţilor (la Otranto, în rela-I ni ca lui Gervasius de Tllbury şi chiar şi în prima povestire i iui Cezarie de Heisterbach), este astfel progresiv demoni/; i((în cea de-a doua povestire a lui Cezarie), la fel ca şi riII I egiul lui Hellequin care capătă un sens din ce în ce mai nc^aliv. în favoarea acestei duble evoluţii, mai multe mării II li apropie în mod explicit sau confundă numele de Hellequin cu acela de Arthur. Pentru englezul Gervasius

de Tilbury, povestea calului care i-a scăpat episcopului dej Catania aminteşte povestirile despre apariţia cortegiuluf1 lui Hellequin auzite în Bretagne sau în Anglia: în Marea şl j în Mica Anglie, spune el, atunci când este lună plină, sal întâmplă foarte frecvent să se vadă şi să se audă o mulţime de vânători, cu câinii şi cornurile lor; ei înşişi se numesc! potrivit acestor martori, *„societas ou familia ArturCÂ* Substituirea numelui Arthur celui al lui Hellequin este evl-l dentă. Arthur, ca şi Herla la Walter Map, trecea drepfl „regele străvechilor bretoni"[58]. Asimilarea lor este încă M mai clară la mijlocul secolului al XlII-lea într-un *exemplum* j al predicatorului dominican lionez Etienne de Bourbon (ni 1261)[59]. Numele celor două personaje sunt de data aceail ta alăturate şi asociate ambele temei regatului subpăirum tean. Dar cadrul ideologic al povestirii este foarte diferit *âm* cel pe care îl prezentau Walter Map şi Gervasius de Ti1-i bury. Plăcerii povestirii i-a urmat demonstraţia scolasti< ,i ambivalenţei acelor *mirabiLia* dorinţa de a da tuturor fenol menelor un sens univoc şi diabolic pe care *exemplum* din predică are funcţia de a-l impune. în creditul pe care po porul *[vulgus),* ţăranii *{rustici)* şi mai ales femeile bătrâni *(vetulae)* îl acordă viselor, predicatorul (care este şi inchizi-tor) întrevede „vechea superstiţie" şi supravieţuirea păgâ^ nismului sub influenţa iluziilor Duşmanului. într-adevăr, pentru a înşela mai bine sufletele simple, demonii iau une ori înfăţişarea de cavaleri pe care îi vedem vânând sau par-ticipând la turniruri în *familia Allequini vel Arturi.* Etienrv de Bourbon a auzit vorbindu-se că un ţăran din Jura, carii ducea un mănunchi de lemne sub clarul lunii pe pantele lui Mont-Chat, a văzut trecând o haită de câini şi o trup.1 de vânători călare şi pe jos şi i-a urmărit până la un pal.H magnific, cel al regelui Arthur. Acolo dansează, joacă şt chefuiesc cavaleri şi doamne. Este condus în camera ui i dintre ele, minunat de frumoasă. Adoarme în patul ei, dai dimineaţa se trezeşte culcat pe legătura lui de vreascuri „înşelat straşnic de diavoli". Un alt ţăran va întâlni ace< trupă de cavaleri care se întorceau unii către ceilalţi înli■<■ bându-se: „îmi stă bine gluga?" Gluga sau pelerina repri zintă costumaţia specifică a morţilor şi instrumentul clim urilor lor[60]. Dar, mai mult ca oricând, la Etienne de Bour bon, morţii se confundă cu demonii. Fastul şi petrecerile

palatul lor nu mai sunt atributele povestirii miracu-c i nişte periculoase *fantasmata* diabolice care, în se III. risipesc precum visul. I Icllc-.quin, Herla, Arthur sunt nume ale aceluiaşi per-^■tul mitic, regele morţilor care, uneori noaptea în pădure ■MU la drumul mare, călăreşte în fruntea cetei sale lili luase, iar alteori tronează în palatul său subpământean 1 (ir an iţa Ţării Galilor, în străfundurile munţilor Etna sau Bpnl Chat, atrăgându-i pe cei vii într-o practică a darului intra-darului ale cărei mize sunt viaţa şi moartea. Br. Intr-o jumătate de secol, predicatorii, formaţi în teolo-■u scolastică, le urmează clericilor de curte avizi de ■W/u/jilia. Ei ajung să i-l substituie regelui morţilor pe *U* < ol, Chiar dacă nu exclud total faptul că hoarda furi-M».i poate avea un aspect penitenţial (oferind, prin urma-unora dintre membrii săi o speranţă de mântuire), ■M'leţţiul lui HeUequin se desprinde din ce în ce mai mult Br lumea deopotrivă materială şi imaginară pe care o con-du, economia intercesiunilor pentru sufletele aflate în Uni i Inţă. Unul dintre marii teologi ai acestei generaţii, pţii-.i'iipul Parisului, Guillaume dAuvergne, atestă această ■Vi ii ut ie şi aceste ezitări, atunci când, primul, propune în | n< i.irea sa De *universo* (compusă între 1231 şi 1236) o kri H abilă teorie a cortegiului lui HeUequin[61]. El pare să llvilc intre două interpretări: este vorba despre suflete în 1(1linuri sau despre spirite rele[62] care noaptea capătă lni.it isarea *(similitudin.es)* unor cavaleri „care în franceză se ■uimesc *heUequin* şi în spaniolă *vechea oaste (exercitus* IoniK/UUS)[G3]". în toate aceste cazuri, nu se văd adevăraţi cai, Mi mc adevărate, o adevărată cavalcadă, ci doar „semne" tli -.1 luate să-i înspăimânte pe cei răi şi să provoace inter-«r-.lunile pentru sufletele morţilor. Aceste apariţii se pro-llui de preferinţă la răscruci, deoarece, în virtutea numă-nilul de oameni de toate felurile care trec pe aici, aceste li ir uri sunt mai „poluate" decât câmpurile (teologia nu Ignoră ecologia!). în aceste locuri sordide, cei vii au icvclaţia pedepselor suportate de cei răi în lumea cealaltă, ii cauzelor suferinţelor lor şi a intercesiunilor care li se Impun. în *locul Purgatoriului (locus Purgatorii},* despre care ' .uillaume dAuvergne afirmă că este un loc unic şi o „lo-• mula pământească", pedepsele expiatorii sunt adaptate

păcatelor pentru care cei morţi nu au făcut penitenţă în i timpul vieţii. Dumnezeu îngăduie aceste apariţii pentru ca aceia care abuzează de arme *(abusores armoruni)* şi comit crime şi jafuri să vadă cu spaimă pedepsele celor care la i vremea lor au acţionat la fel: nu s-ar putea defini mai bine funcţia ideologică pe care Biserica i-o conferă cortegiului lui Hellequin în această oglindă morală pe care o arată celor a căror meserie este violenţa.

în acest scop, Guillaume d'Auvergne stabileşte o legătură explicită între trupa morţilor şi Purgatoriu, ca şi cum prima ar ieşi periodic din cel de-aJ doilea. Dar ne putem întreba mal ales dacă dezvoltarea doctrinei Purgatoriului ca loc special şi fix de ispăşire individuală a sufletelor în lumea de dincolo nu a anulat cumva posibilitatea unei itinerante „purgatorii"? Nu rămânea aşadar decât următoarea alternativă: fie dispariţia definitivă a cortegiului Iul Hellequin (este ceea ce pretind Walter Map şi Helinand de Froidmont), fie completa sa demonizare. Claustrării indl viduale a sufletelor osândite din Purgatoriu i se opune armata furioasă şi neîmblânzită a „spiritelor rele".

Triumfă astfel în secolul al XIII-lea o interpretare religioasă şi morală a temei cortegiului lui Hellequin. în povestirile anterioare tema ţinea deopotrivă de strategiili seculare ale puterii şi de ideologia monarhică. La Sainh Foy de la Selestat, pe lângă confirmarea unei interne ii 11 monastice, era vorba de exprimarea retrospectivă a unei profeţii politice spre folosul dinastiei Hohenstaufen. în cronica anglo-saxonă de la Peterborough apariţia trupei furioase însoţeşte alegerea nefericită, de către regele Henric 1, a unui abate nevrednic. Pentru consilierul regelui, Pierre de Blois, cortegiul lui Hellequin era o metaforă a curţii regale, îndreptată împotriva acelor *curiales* corupţi. In povestirea lui Walter Map, dinastia Plantageneţilor estM situată în succesiunea regatelor breton, apoi Saxon ale Angliei. Potrivit lui Gervasius de Tilbury, pădurarii regelui sunt cei care atestă apariţiile aşa-numitei *familia Arturi,* astfel încât regele legendar şi regele real par să-şi exercite laolaltă şi să-şi dispute suveranitatea pe aceleaşi teren m i de vânătoare. Puterea mitică a regelui morţilor nu trebuia oare să întărească legitimitatea şi eficacitatea puterii

. ■ i < 111 i celor vii asupra spaţiului păzit cu străşnicie al i'.i'liirii? Pentru a-şi proteja pădurile şi dreptul său exclu-i Ic vânătoare, regele putea profita de pe urma spaimei |>r care cortegiul lui Hellequin le-o inspira supuşilor săi.

In *exempla,* dimpotrivă, singurul rege căruia îi este aso-Mul Hellequin-Arthur este diavolul, suveranul Infernului. Cadrul de referinţă nu mai este ideologia monarhică, ci teologia morală, atitudinile penitenţiale şi angoasa „morţii Bliu'lui" pe care predicatorii şi confesorii, pe linia conciliului de la Laterano IV (1215), se străduiesc să o insufle 1 „poporului creştin". în sfârşit, la Paris, la începutul secolului al XlV-lea, sub forma literară a *Romanului luiFauvel,* In .mii tulburi ai sfârşitului domniei lui Filip cel Frumos, Hulíră morală, ideologia politică şi ritualul folcloric al „vacarmului" *(charivari)* se vor întâlni în evocarea lui Helle-• 111111. regele morţilor şi al măştilor.

VI Imaginarul îmblânzit?

UN CUVÂNT NOU

La începutul secolului al XIII-lea, întreaga creştinătate este fascinată de un „cuvânt nou"[1]. Este însufleţită de o mulţime de „parlamente" (de la parlamentul regelui până la cel mai modest „parloir burghez") şi locuri dedicate schimbului verbal, dezbaterii juridice, negocierii, disputei universitare, vestirii publice a cuvântului lui Dumnezeu. Amvonul predicatorilor (de piatră în interiorul bisericilor sau pe faţada acestora, sau de lemn, mobil, în piaţa pu blică sau în plin câmp) este unul dintre principalele focare de propagare şi emblema acestui cuvânt omniprezent. Creştinismul, religia Cuvântului, ia astfel legătura cxi inspiraţia sa cea mai profundă, dar într-o lume transfor mată de renaşterea urbană, prin avântul şi popularea ora-şelor. Atunci capătă formă şi îşi oferă un chip, poate că pentru prima oară, un veritabil „popor creştin" care este altceva decât o vagă referire la ansamblul celor botezaţi: mulţimi reale de laici apreciază că au un cuvânt de spus în Biserică şi vibrează la cuvintele de ordine ale reformei morale şi ale reîntoarcerii la idealul apostolic. Seducţiile cuvântului adevărat îi împing pe mulţi dintre ei la erezie. Tocmai pentru a răspunde acestor aspiraţii şi pentru a-i respinge pe eretici sunt încurajate şi organizate noi ordine religioase, ordinele cerşetoreşti. Principalele sunt minoriţll (franciscanii) şi predicatorii (dominicanii). Ei sunt un fel de

Iiilu Iii între clerul secular (împărtăşesc misiunea acestuia |II 1. 11 igă laici şi îl concurează pe propriul teritoriu) şi vechii i .ihi^âri (întrucât duc, şi ei, o viaţă monahală, dar fără t'iuislrângerea unei permanente recluziuni). Mediul lor de li lecţie este oraşul, societatea urbană, universitatea. Ai II ia lor prin excelenţă este cuvântul, predica.

l'rln Cerşetori sau sub influenţa lor, predicarea cu-im.işte, începând din secolul al XlII-lea, profunde transfor-lii.nl cantitative şi calitative. Vestigiile manuscrise sunt h'iinslderabile — predicile păstrate se numără cu sutele de linii —, deşi nu reprezintă decât o parte infimă şi încre-Ifliciiltă a tuturor cuvintelor spuse. Retorica predicii devine UlMeniatică pentru a atinge cea mai mare eficacitate: ea Impune un plan strict, diviziuni invariabile şi trilogia obli-jfiilorle a argumentelor sale: „autorităţile" *(auctoritates)* Extrase din Biblie sau din autorii creştini enunţă toate fa-Iţrlclc (fie ele şi contradictorii) ale tradiţiei autorizate. Dar [M< casta, împotriva necredincioşilor sau a ereticilor, trebuie \m\ fie demonstrată: este rolul „raţiunilor" *(rationes),* pro-vnilte direct din dialectica universitară la care fraţii au to.sl formaţi. în sfârşit, „exemplele" *{exempla)* — pildele — Ihislrează sub forma unor povestiri scurte şi concrete, a Unor fabule sau istorioare, avantajele unei conduite Dorecte pentru creştini[2].

ICxempla nu se disting totdeauna foarte clar de *miracula* pe care le-am întâlnit deja. De altfel, însuşi vocabularul i i moaşte câteva fluctuaţii, aşa cum o arată la începutul «colului al XlII-lea titlul lucrării *Dialogus miraculorum* al im Cezarie de Heisterbach. Este adevărat, acesta era un **Cftlugăr** cistercian care se adresa novicilor din mănăstirea •.i (avea în mod oficial această însărcinare). Deşi lucrarea ■>.i este o culegere de povestiri (după modelul oricărei cu-Icgeri de *exempla),* ea se prezintă şi ca un schimb de cuvin-le edificatoare între profesor şi discipol, în tradiţia *Dialo-i/*i *u Hor* lui Grigore cel Mare. Dar ea a fost numaidecât utilizată de către ceilalţi predicatori, seculari sau Cerşetori, ■ .nuia dintre principalele surse de inspiraţie pentru *exempla,* spre a le include în predicile adresate şi laicilor, nu mimai călugărilor.

Cu toate acestea, nu este mai puţin importantă men-(Increa distincţiei dintre *miracula* şi *exempla.* Din punct de

vedere al formei, *exempla* sunt în mod normal mai scurte şi părăsesc referirile speciale la personaje şi locuri prc cizate prea riguros, căci ele intenţionează să instaureze tipuri umane şi situaţii universale. Cu *exempla,* materialul narativ îşi pierde varietatea, pentru a se supune unor structuri neschimbate, repetitive, dar cu atât mai bine memorizabile şi, prin urmare, mai eficace pentru un auditoriu necultivat. Masivă, sistematică, repetitivă, noua pre-l dică apare ca o enormă maşină de convertire a sufletelor. Literatura propagată de *exempla* este una din principalele modalităţi de interferenţă dintre scriere şi oralitate. Aceste povestiri sunt reunite cu sutele în culegeri tematice sau alfabetice prevăzute cu o tablă de materii sau un indice, Sunt tehnici intelectuale ce contează printre noutăţile decisive ale erei scolastice.

Scopul unui *exemplum* este mântuirea individuală a fiecăruia dintre creştinii care formează auditoriul adunat la picioarele amvonului. Orizonturile inevitabile ale predicării în general şi în mod special ale acestor *exempla* sunt aşadar moartea, judecata individuală a păcătosului în clipa trecerii sale în nefiinţă, bucuriile sau tribulaţiile din lumea de dincolo, iar la sfârşitul vremurilor Judecata de Apoi şi învierea morţilor. Aducând spaima sau neliniştea, moartea şi morţii apar deopotrivă foarte concrei într-un mare număr de povestiri pentru a da speranţă (arătând, prin exemple, că până la ultima suflare nu este niciodată prea târziu să te căieşti de păcate) sau pentru a provoca teama (descriind cu un mare lux de amănunlc pedepsele Infernului). Strigoii au, aşadar, un loc al lor în cadrul acestor *exempla.* Aici ei sunt chiar cei mai numeroşi. Tot în acest sens, asemenea *exempla* punând în scenă strigoi se îndepărtează de *miracula* care foloseau aceleaşi teme: primele vizau înainte de orice întărirea liturghiei morţilor, iar celelalte caută mai degrabă să-i pregătească pe creştini să moară cum se cuvine.

Cu toate acestea, în *exempla,* strigoii se prezintă ca în povestirile miraculoase ale unui Petru Venerabilul şi adre sează solicitări asemănătoare celor vii. Dar au şi trăsături inedite. în *exempla,* năvăleşte întreaga societate laică, morţii laolaltă cu viii. Aici este totdeauna vorba despre călugări şi cavaleri, dar vedem din ce în ce mai mull

II uiicni simpli, oameni de la oraşe şi de la ţară, femei şi limbaţi, ca şi, bineînţeles, călugări şi Cerşetori. Despre ■ i mala furioasă se pomeneşte relativ mai puţin. Dimpo-
tiiva. atenţia se concentrează asupra mortului individual şl n cererii sale de slujbe, rugăciuni şi pomeni adresate iudelor sale apropiate sau preotului paroh. Locul de unde j **Vii** II- mortul este bine precizat: în cea mai mare parte a tu/urilor este Purgatoriul, bine individualizat şi localizat **ilt-** acum înainte. Una dintre funcţiile celui de-al treilea loc ■ lin lumea cealaltă nu este oare, după Jacques Le Goff,
„Închiderea strigoilor[3]"? Este adevărat că Purgatoriul pune t'upat divagaţiilor lor nesigure. într-o epocă în care autori-**IlAţllc** municipale şi regale se neliniştesc în alte părţi din ni u-lua înmulţirii vagabonzilor fără credinţă sau acoperiş, [Purgatoriul oferă sufletelor în suferinţă un domiciliu fix. l>.uă nu este prea liniştitor să-i zărim, cel puţin se ştie nproape sigur de unde vin. Rătăcirea strigoilor este aşadar «analizată, dar nu negată, întrucât niciodată strigoii sau, «•«•I puţin, textele care vorbesc despre ei nu au fost atât de numeroase.

Această înmulţire a povestirilor cu strigoi în căutare de Intercesiuni este măsura intensificării şi a difuzării în KKletatea laică a practicilor liturgice şi în general de cult • i i'.uvernează relaţiile dintre vii şi morţi. Modelului litur-<-tunisian i se substituie un model al ordinului cerşe-loresc. în primul, călugării asigură prin rugăciunile lor II mituirea nobililor binefăcători în schimbul donaţiilor pioase de pământuri aprobate de către rudele mortului *llnudatio parentwr^*. în al doilea, defunctul lasă moştenire individual, într-un testament încheiat în faţa notarului, i mie de bani destinate cumpărării în cât mai multe bise-i ui a nenumărate liturghii capabile să grăbească ieşirea sa **definitivă** din Purgatoriu. Pe de o parte, pământul, litur-pjila călugărilor, voinţa colectivă a neamului aristocratic. IV de alta, voinţa individului, rolul banului şi al burghe-ziei, ordinele cerşetoreşti şi ceea ce Jacques Chiffoleau a numit „contabilitatea lumii de dincolo": registrul dublu al **liturghiilor** şi al anilor de purgatoriu a căror răscumpărare II îngăduie acestea. Cadrul tuturor acestor practici este i i imunitatea locală a viilor şi a morţilor, parohia, cuplul uullsociabil al bisericii şi al cimitirului, chiar şi în centrul

satului sau al cartierului. în acest cadru apar, în faţa morţii, noi solidarităţi. Când nu poate invoca un neam de strămoşi (ceea ce face nobilimea), omul de rând se asoci-ază cu vecinii săi, cu cei asemenea, în cadrul meseriei, al parohiei, al comunităţii de locuitori sau al zonei de influ enţă a unei mănăstiri de Cerşetori. Unul dintre scopurile importante ale gesturilor caritabile şi ale confreriilor de ajutor şi rugăciune este să asigure în mod egal membrilor lor, după moarte, funeralii demne, apoi intercesiuni nece-sare mântuirii.

Toată această lume, încă de la începutul secolului a) XlII-lea, mişună în *exempla,* în special în acelea care relatează poveşti cu strigoi. Nu este cazul să le studiem pe toate. Să alegem câteva dintre ele în preocuparea noastră de a arăta evoluţia genului, dar şi limitele difuzării sale.

CONTRIBUŢIA CISTERCIANĂ

Cistercienii ţin simultan de două lumi, cea veche şi cea nouă. Astfel povestirile lor par, şi ele, să ezite între două genuri: *miracula* şi *exempla.* Statutul lor de călugări, litur-ghia lor şi spiritualitatea morţii îi apropie de clunisieni. care totuşi nu au pregetat să se confrunte. Dar, aparţi-nând unui ordin încă tânăr şi fiind mai bine ancoraţi în economia monetară, aflând din hambarele lor despre toate povestirile colportate aici de către călugării-argaţi şi de lucrătorii salariaţi, ei asigură o legătură între lumea mănăstirii şi societatea sătească, uneori chiar orăşenească.

Faptul că literatura omiletică cisterciană deschide larg calea către predica ordinelor cerşetoare este demonstrat din plin de povestirile cu strigoi. în scrierile sfântului Bernard[4], apoi în *Vieţile* întemeietorului ordinului de la Clairvaux, morţii, aşa cum este sora sfântului Malachie sau numeroşii călugări defuncţi, apar cu duiumul[5]. Apa-riţiile morţilor obişnuiţi, călugări sau laici, se înmulţesc mai ales în culegerile cisterciene de la cumpăna secolelor al Xll-lea şi al XIII-lea: *Exordiwn magnum* al lui Conrad de Eberbach[6], *Liber miracubrum* de Herbert de Clairvaux[7], ma nuscrisul inedit de la abaţia din Beaupre[8], *Liber miraculorum*

de la mănăstirea din Himmerod[9]. Opera care încoronează **UiTiistă** producţie narativă este fără îndoială cea a cister-
■ i inului renan Cezarie de Heisterbach, care a încredinţat «Tisului un număr de peste şaizeci de *exempla* cu strigoi.

Originar din Koln, Cezarie s-a născut către 1180. ■ lent la şcoala catedrală din acest oraş, el se conver- **Itrţlc** şi face un pelerinaj la sanctuarul sfintei Marii de la Mncamadour înainte de a deveni călugăr la Heisterbach în I 199. Faptul că a îmbrăcat rasa călugărească, precum şi [1] devoţlunea faţă de Fecioară (foarte prezentă în scrierile **mile),** este o alegere personală, împlinită la vârsta de oiiâzeci de ani. Semn al vremurilor: diferenţa este sensi-l **till.'i** între această „vocaţie" monastică şi destinul stabilit (dinainte al unor Otloh de Sankt-Emmeran, Guibert de Nn^ent sau Petru Venerabilul, „închinaţi", crescuţi între **Khl**urile unei mânăstiri încă din cei mai fragezi ani al vieţii I **lor.** Destul de repede, Cezarie a devenit magistrul novicilor I de la Heisterbach. El se va inspira din această experienţă pentru a scrie între 1219 şi 1223, sub forma unui dialog ne tiv între *magister{el* însuşi) şi un *novicius,* principala sa operă, *Dialogus miraculorum.* în 1227, el devine prior, ceea r< ii dă posibilitatea să-l însoţească deseori pe abate în **Vizitele** sale la alte abaţii. (Marienstatt, Eberbach, Him- nieiod în Eifel) şi în călătoriile acestuia (până în Ţările de **Jos)** şi să-şi lărgească astfel o informaţie scrisă şi orală ce Il IIispare în numeroasele sale predici. A murit către 1240, Lisând o importantă operă scrisă, diversă, din care nu vom i 'i II ie aici decât *exempla* ce menţionează strigoi[10].

(Ca mai mare parte dintre aceste povestiri se află în *Ihnlogus miraculorum* destinat învăţării novicilor, lecturii individuale sau colective sau predicilor viitoare. Această I ulcgere conţine, din 746 de capitole şi un număr aproape r^nl de povestiri, cincizeci de povestiri cu strigoi. Două- I II ezece povestiri asemănătoare şi uneori identice se regă- sesc de altfel în predicile duminicale sau predicile despre psalmi pe care le-a întocmit Cezarie din 1225[11].

In prologul la *Dialogus miraculorum* autorul arată că i datează „fapte miraculoase care se întâmplă în vremurile i **loastre** în fiecare zi". Iată aşadar „miracolul zilnic": nu este **vorba** de a capitula în faţa şarmului imprevizibil al mira- uilosului, nici chiar de a celebra miracole extraordinare

întâmplate într-o anumită mănăstire, ci de a expune sern nele permanente ce îi călăuzesc pe toţi cei care ştiu să le recunoască pe drumul mântuirii. Valoarea sa „exemplară" constituie în fapt „miracolul" aşa cum îl înţelege acest cistercian într-o asemenea lucrare preponderent didactică şi doctrinară. Aceasta cuprinde douăsprezece „distincţii" ce jalonează parcursul ideal al creştinului, de la „meritele" dobândite prin convertire şi penitenţă (primele şase distincţii) până la „retribuirile" de după moarte (cele şase distincţii următoare). Fiecare povestire este citată şi comentată de către „magistru" la cererea novicelui.

Povestirile cu strigoi reprezintă aproximativ 6,6% din total. Aşa cum este şi normal, găsim trei cincimi din acest procentaj în cea de-a douăsprezecea şi ultimă distincţie, întrucât strigoii sunt pentru cei vii mijlocul principal de a cunoaşte „chinul şi slava morţilor". Morţii revin din trei locuri diferite, net deosebite de acum înainte în geografia lumii de dincolo: Paradisul, Infernul şi, pentru marea majoritate a povestirilor, Purgatoriul. Preponderenţa su fletelor din Purgatoriu se explică prin statutul lor de tranzitoriu şi prin funcţiile apariţiilor lor: ele nu vizează doar informarea celor vii despre realităţile lumii de dincolo, vestirea iminenţei decesului lor sau avertizarea lor împotriva pedepselor din cealaltă lume. Sufletele în suferinţă şi numai ele sunt susceptibile de a-şi vedea soarta îmbunătăţindu-se graţie rugăciunilor, pomenilor şi, mai presus de orice, liturghiilor celebrate la cererea celor vii, toate lucruri de prisos pentru cei aleşi şi inutile pentru damnaţi. Pentru Cezarie de Heisterbach, morţii care cer intercesiuni nu pot veni prin urmare decât din Purgatoriu, chiar dacă, rătăciţi de chinurile îngrozitoare pe care le suferă acolo, îl numesc din greşeală „adâncimile Infernului"[12]. Magistrul cistercian nu ezită să-i contrazică pe morţii înşişi, pe cei care spun că revin din Infern şi de asemenea pe cei care pretind că pomenile constituie cea mai eficace dintre intercesiuni în vreme ce liturghia este, după Cezarie, încă şi mai eficace[11].

Pentru că este vorba despre povestiri cu strigoi, este citată o singură sursă livrescă — o culegere cisterciană de povestiri cu viziuni[14]. Toate celelalte povestiri provin din mărturii orale, culese de Cezarie din gura abaţilor, a călugărilor şi a maicilor ce aparţineau ordinului. Cea mai mare

111 mo valoare locală (valea Rinului, Flandra), dar alte-i le călătoriilor lui Cezarie însuşi şi a informaţiilor Ini alt* de abatele său de la capitulul general, se referă la ale ordinului mai îndepărtate, în special Cîteaux şi «li vaiix, leagăne ale cistercienilor[15].

• «/.arie se dă drept autor al lucrării: El este *scriptor* al I .1< ia, iar nu întocmai ceea ce numim noi un autor (căci ii ni medieval este o operă de compilaţie), dar cu sigu-I(.I rolul său este mai important decât al unui simplu lili. Se foloseşte de persoana întâi pentru a spune că el cel care a cules şi transcris povestirile, şi care a corn- apoi lucrarea. Tot el este cel care se ascunde şi în |nl<'lc rolului de *magister* ce conduce dialogul. Dar valoa- autobiografică a cărţii se opreşte aici. Contrar lui Petru IM inabilul, Cezarie nu menţionează niciodată vreo apa-■ de care ar fi beneficiat el însuşi. Este o trăsătură IM i eristică pentru *exemphim,* povestire ce se doreşte tul obiectivă. Dacă este esenţial ca autorul să intervină persoana întâi pentru a da toate garanţiile privind fMusiniterea „autentică" a povestirii (spunând: am auzit — in *Iun* —, am citit — *leg$,* se impune de asemenea ca jnveslirea să descrie o acţiune care ar putea fi cea a (in ai ui creştin. Credibilitatea şi eficacitatea unui *exem-mlum* depind de acest aspect: un *exemplum* este un obiect ■MlI ural ce trebuie să poată fi difuzat fără nici o barieră de Iul al ui. naţiune sau limbă. Fiecare, indiferent cine este şi Iile unde vine, trebuie să şi-l poată însuşi spre a-i fi de os. Logica este prin urmare total diferită de cea care valează în acele *miracula* ale unui Petru Venerabilul: Vl'ail personal pe care îl povesteşte la persoana întâi este o pxperlenţă personală şi localizată, nonreproductibilă, care ni h mă *hinc et nune* legitimitatea abatelui şi a ordinului pe CHIT îl incarnează. Un asemenea vis autobiografic nu-şi lila locul la Cezarie de Heisterbach: toate povestirile cu ni u ir iţii vorbesc despre viziunea unui terţ. De aceea cel mai m Ieşea este vorba despre o viziune în stare de veghe şi nu i Ir-spre un vis. Fidel întregii tradiţii ecleziastice, Cezarie nu ie încrede în vise, în „visuri deşarte" în acea *visio phan-Uisdca* de care trebuie totdeauna să ne temem că este Inspirată de diavol[16]. Se vorbeşte despre propriile vise llimci când trebuie să se spună prin ce a trecut persoana

respectivă. Dar se vorbeşte despre viziunile celorlalţi când se relatează o tradiţie orală supusă scării valorilor sociale

în această culegere, călugării sunt majoritari printre morţii care apar şi încă mai mulţi printre viii care benefl ciază de apariţiile lor. Apariţiile se încadrează, în cea mal mare parte, în tiparul rudeniei spirituale a ordinului **cisJ** tercian. Ele sunt pentru călugări o chestiune de familii De unde preponderenţa unei structuri narative simple: un călugăr defunct îi apare direct fostului său abate, fără a trece (precum cavalerii morţi din povestirile lui Petru Venerabilul) prin intermediul unui mesager (nuntiusi] *internuntius)* solicitat să meargă să ceară în numele său] liturghiile necesare.

în comparaţie cu miracolele de la Marmoutier sau de l.i Cluny, originalitatea cisterciană rezidă în plus într-o participare masivă a femeilor şi, mai precis, a maicilor, **la]** schimbul dintre vii şi morţi. în cele două colecţii monaM tice anterioare pe care tocmai le-am menţionat, într-ad< văr nu se numără nici o femeie printre morţi, nici chiar printre beneficiarii apariţiilor. Dimpotrivă, la Cezarie **dll** Heisterbach cititorul este frapat de prezenţa unei moai la patru morţi, aproximativ, şi de prezenţa unui **mari** număr de maici cisterciene printre vizionari. Această feml* nizare a actorilor participanţi la apariţie este datorată pon* derii „celui de-al doilea ordin" — ramura feminină — ■ Cîteaux. Ea anunţă *cura feminarum* a Cerşetori Im Tendinţa este şi mai accentuată în Renania şi în Flanc li .1 prin rolul maicilor, al beghinelor şi al schimnicelor local' binecunoscute încă din secolul al Xll-lea pentru expi rienţele lor vizionare. Acest lucru este ilustrat cât se pi de bine în mod special de către sora Aczelina, consideraţii drept „sfântă" *(beata)* şi menţionată în trei capitole difei Iti ca beneficiară a patru apariţii de morţi[17]: un prior defunct de la Clairvaux, despre care se credea că este în Paradis, [j dezvăluie că s-a dus în Purgatoriu pentru că a sporit i „avariţie" bunurile mănăstirii. Dimpotrivă, sfinţenia stan ţei Irmentrude de Ditkirchen, la Bonn, îi îngăduie acesi să fie admisă în Paradis încă din clipa morţii sale; ei apare totuşi după treizeci de zile Aczelinei, spre a-i aduce mulţumiri pentru devoţiunea acesteia faţă de **Cel#** Unsprezece Mii de Fecioare din Koln. Sora Aczelina avea o

IInur afecţiune pentru „sora sa spirituală" din ordin şi i iiniI aceasta a fost în pragul morţii, Aczelina a determi-linl o să-i promită că-i va apărea pentru a o informa de-I npi r soarta ei în lumea de dincolo: este exact ceea ce face llrlimc.la dezvăluindu-i că este mântuită. în sfârşit, când i linearul David, cu o reputaţie de sfânt, moare. Într-o altă in.11 uisLire a ordinului, tunica sa îi revine sorei Aczelina. La | >u(iiiă vreme după aceasta, defunctul îi apare pentru a-i mc că această tunică va fi mai utilă călugărului iinliard Waschart. Când o primeşte, acesta din urmă o | IU|'.MU\ la rândul său, cu fratele Frederic, călugăr la II' i .Ierbach, unde relicva respectivă continuă să mani-|i -if puteri taumaturgice.

I >ar toate aceste povestiri nu se desfăşoară precum cea ■r la Marmoutier numai între zidurile mănăstirilor. Ele se Br^chid larg societăţii laice (aproximativ 30 % dintre de-Hl n ir li sunt laici), deoarece călugării sau călugăriţele con-(1i n ia să păstreze cu familia lor trupească, şi după moarte, ■triaturi pe care înrudirea monastică nu le aboleşte, chiar il.n .1 ca linde să i se substituie acesteia. Unui „nobil ado li .(ent" devenit argat la Clairvaux şi trimis la şură pentru i i'.i/.î oile, îi apare pe câmp vărul său mort spre a-l lliN.ucina să-i ceară abatelui trei liturghii întru mântuirea MM". Când abatele de la Heisterbach vizitează, în timpul l'n.1ului Mare, mănăstirea de maici cisterciene numită ! : > • netului", o tânără călugăriţă decedată cu opt ani mai devreme la benedictinele de la Bredehorn în Frisia îi apare In vis pentru a-i implora ajutorul. Ea a fost abandonată de întreaga sa familie de sânge: tatăl, mama, mătuşa dinspre Ultimă (care a devenit ea însăşi călugăriţă la „Nazaret"), < ■ i Isoara ei (cisterciană la Sion) şi două alte surori, ambele i i .dorite, ale mamei sale. Tânăra călugăriţă defunctă nu it in.ii beneficiat de rugăciuni din partea surorilor întru religie, adică din partea totalităţii maicilor benedictine. Intercesiunile ordonate de abatele cistercian vor remedia Maltei dubla neglijenţă a familiei trupeşti ca şi a familiei aplrlluale. Iar Cezarie va trage concluzia în legătură cu «uprematia călugărilor albi asupra celor negri care îşi neglijează propriii morţi...[19]

Deschidere şi către lumea laică, pentru că mănăstirile • i lerciene întreţin (ca şi Cluny, deja) relaţii de orice fel cu aristocraţia din împrejurimi. Dar cea mai mare parte

dintre nobilii sau cavalerii defuncţi care apar în *Dialogus miraculorum* nu au nimic de sperat de la cei vii: ei sunt damnaţi şi nu revin decât pentru a-i pune în gardă pe cei vii împotriva pedepsei infernale pe care o riscă şi el, Aceştia nu sunt, ca pentru Petru Venerabilul, donatori tra-J diţionali sau potenţiali. Inserate în economia monetară şt comercială, mănăstirile cisterciene nu mai contează atât, pentru a prospera şi a se înmulţi, pe donaţiile pioase ale nobilimii. Nobilii pot fi priviţi aşa cum sunt: nişte josnici războinici, păcătoşi şi jefuitori. Contele Guillaume de Julliers a meritat exact soarta îngrozitoare pe care o îndură după moarte: diavolul însuşi îl informează despre aceasta pe vasalul său Walter, apoi damnatul o confirmă cu 11 tete, apărându-i unei schimnice. Dar nu sunt toţi la fel de răi: tatăl aceluiaşi Walter a fost scos din ghearele diavolului, după douăzeci şi unu de ani, de rugăciunile asidue ale văduvei sale (ea şi-a pierdut un ochi din cauza lacrimilor!) şi ale fiului său Thierry, călugăr cistercian pe care diavolul furios îl considera „chel şi păduchios"[20].

Două motive justifică în mod special soarta prea puţin de invidiat a oamenilor de arme în lumea cealaltă: violen ţele exercitate împotriva săracilor şi a celor slabi, şi practicarea turnirului. Primul lasă în general o speranţă mortu-, lui, cu condiţia ca moştenitorii săi să consimtă la restituirea bunului dobândit pe căi nedrepte. Ca şi la Petru Venerabilul, acest tip de apariţie reintroduce rolul de *nun ttus,* de intermediar între mort şi cei vii. De prisos în interiorul mănăstirii, această funcţie de intermediar redeviiM necesară îndată ce relaţia dintre vii şi morţi îi include pe laici. Mortul îşi însărcinează mesagerul să-i pledeze cauza pe lângă copiii săi, pentru ca ei să binevoiască să meargă apoi spre a cere preţioasele intercesiuni abatelui mân tirii. Aşa este această povestire pe care Cezarie o deţine de la călugărul Johann de Heisterbach care, el însuşi, o are de la fratele său Erkinbert, burghez din Andernach. Acest om l-a văzut pe cavalerul defunct Frederic de Kelle urcat pe un armăsar negru care scuipa flăcări şi fum. Morlnl i-a cerut să se ducă la fiii săi pentru a-i ruga să-i restitui' unei biete văduve blana de miel pe care i-o furase şi cu care îi apare îmbrăcat. Dar fiii refuză, abandonând! i şj tatăl suferinţelor eterne[21]. Soarta unui alt cavaler defunct

M ■ s a îmbogăţit prin camătă şi ia lăsat moştenire fiului in hi unirile dobândite pe căi nedrepte nu este nici ea de viillal. într-o noapte, el bate zgomotos la poarta casei ■ lrigându-şi numele (pe care Cezarie, prudent, se fe-«ii- să-l repete), afirmând că este stăpânul aşezării. ■ ■\Horul fiului său se uită prin gaura cheii şi-l recu- ■ ii pe mort, dar răspunde cu ipocrizie că stăpânul său I mort şi că nu va deschide. La capătul puterilor, cava-i ui **defunct** pleacă după ce atârnă în uşă peştii pe care îi **Utese** fiului său. Dimineaţa, cel din urmă descoperă că I ustă „mâncare infernală pregătită la focul de pucioasă" ti transformat în broaşte râioase şi şerpi[22]. Puţine texte Ipilină atât de bine ca acesta, până şi prin cuvintele **haite** *(fortiter pulsans),* caracterul violent al întoarcerii li.il'.lnii tatălui împotriva tuturor eforturilor de apărare ale Ului său[23].

1) condamnare fără apel îi ameninţă şi pe cavalerii ucişi In II **imlr** şi care continuă, după trecerea în lumea de din-să se confrunte în numeroase cohorte. în legătură cu Vzarie reia, dar în sensul propriu, metafora sfanţului nard: ei sunt „miliţia diavolului". Tema nu este străină ca a ;1, i „armatei morţilor", prin violenţa şi caracterul co-iv al |n li\ majorităţii acestor apariţii, prin timpul şi locurile **ele** ....Ic se produc, noaptea, la liziera unei păduri, la dru-lare sau pe câmp. Puţini oameni supravieţuiesc unor mea apariţii. Un asemenea turnir „fantastic" (nu de i reale, precizează Cezarie, ci de imagini provocate tir illavoli) este zărit pe malurile Mosellei în 1223: printre pul icipanţii defuncţi la turnir, martorii îi recunosc pe con-[i Ic Ludwig de Looz şi pe fraţii săi Arnold şi Heinrich, ui maţi de cavalerii Dietrich Heiger şi Heinrich de I linbach[24]. Altă dată, un preot aude pe câmp, la căderea iiupţii, zăngănitul unui „foarte mare turnir de morţi" care Il i]',â: „Walter de Milene, Walter de Milene". Un cavaler cu I nume murise cu puţină vreme înainte. Până în zorii **miel.** preotul se apără trasând cercuri în jurul lui de fiecare il.il.i când se reproduce apariţia[25].

In povestirile lui Cezarie de Heisterbach este prezentă întreaga societate laică. Toată lumea măruntă, pestriţă şi pflcâtoasă a oraşului este însufleţită aici: „soţii de preot",

burghezi, cămătari, hoţi şi preoţi seculari sau canonii i Portretul pe care li-l face autorul este departe de a fi totdeauna negativ, la nişte femei simple, el ştie să recunoasi•;■ forme de devoţiune pe care le citează ca exemplu. Asttcl este emoţionanta pietate conjugală a soţiei cămătarului din Liege: refuzând să-şi piardă speranţa întru nesigm.i mântuire a soţului său, ea obţine ca trupul acestuia, lipsit de mormânt creştinesc, să fie înhumat la cimitirul între zidurile căruia ea însăşi se retrage ca schimnică. Timp de şapte ani, ea se roagă continuu pentru sufletul soţului său, până când acesta îi apare sărăcăcios îmbrăcat şi îl cere să persevereze. încă şapte ani şi el îi apare îmbrăcat cu totul în alb, definitiv mântuit[26]. în imediata vecinătalr a localităţii Heisterbach, atracţia crescândă faţă de marele oraş Koln este sensibilă. De fiecare dată când era singur, un burghez din acest oraş recita *Ave Măria.* După moartea sa, el îi apare nepoatei sale acoperit din cap până în picioare cu litere din Rugăciunea către Sfânta Fecioani Acest gen de povestiri este cel care a trecut, fără a fi nevoie să se schimbe un singur cuvânt, în acele *exempla* ale cerşetorilor.

MAŞINA PREDICATOARE: ORDINELE CERŞE-TORESTI

După cistercieni, corpusul narativ acumulat de călugării ordinelor cerşetoreşti capătă asemenea proporţii încât nu se mai poate calcula. El se sustrage treptat, de asemenea, oricărei ancorări sociologice sau locale determinate: dacă pentru un predicator fraţii din ordinul său rămân nişte informatori privilegiaţi, eroii povestirilor lor trebuie să aparţină tuturor categoriilor sociale, tuturor grupelor de vârstă şi ambelor sexe: cavaleri, meşteşug cămătari, ţărani creduli, bătrâne femei superstiţioase la fel ca şi tinere cochete. De altfel, anumite culegeri de pred ii i adoptă o clasificare *ad* statixs — după grupele socio-proh sionale — în căutarea unei mai bune adecvări a cuvânt 11 lui Bisericii la noile realităţi sociale. La fel, nu există **vreo** temă a cărei abordare să fie evitată: întreaga viat;

iMinenilor obişnuiţi — relaţii conjugale, timpul muncii, li an/.acţii la târg, escapade la bordel etc. — oferă material i" nlna predici şi lecţii de morală. Masa omniprezentă a ştirilor cu strigoi se inserează, în predicile Cerşeto- iilur. în ţesătura densă a relaţiilor sociale obişnuite. l><-sigur, predicatorii vorbesc despre strigoi, referindu-se luai ales la pregătirea pentru moarte sau la incertitudinile limT.rii în cealaltă lume, ca şi la urmările sale[28]. Dar •lii^oii se insinuează şi altfel, gata să năvălească în cele [luai bune momente ale vieţii, pentru a reaminti, atunci Ir»iul ne aşteptăm cel mai puţin, că totul are un sfârşit şi |C» trebuie să fim pregătiţi pentru moarte.

lată, de pildă, *Liber exemplorum,* scrisă la mijlocul secolul i ii al XlII-lea de un franciscan englez anonim din provin-Icia Irlandei. Lucrarea este împărţită în două părţi de o Mtiurline foarte inegală: prinia (şaizeci de capitole) adună I rvrmp/a care se referă la „lucrurile superioare": Christos, I Fer loara, îngerii. Găsim aici două povestiri cu strigoi des- I ţinute să ne amintească puterea de intermediere a Ktiloarei după moarte[29]. Partea a doua (o sută cincizeci şi Mlniiă de capitole) tratează despre „lucrurile inferioare", Miilea viaţa cotidiană examinată potrivit seriei de vicii I ilusilicate în ordine alfabetică. Or, nu există domeniu Unde strigoii să nu fie utili pentru a-i readuce pe creştini pr drumul cel drept: e suficient ca ei să apară o singură iltilâ şi totul reintră în ordine! Graţie lor, grija morţii nu o va mai părăsi pe tânăra femeie vinovată de *acedia* (neglijenţă faţă de îndatoririle religioase) sau pe beţivul at în *gula,* viciul mâncătorilor şi al băutorilor impe- nilenli. Iată două exemple[30]: în vreme ce autorul culegerii i i uita, cu şapte ani mai devreme, funcţiile de lector la luunăstirea din Cork, o văduvă a fost asasinată noaptea, în i nnera sa, de un hoţ. Câteva zile mai târziu, ea îi apare ■tir or ii sale în vârstă de treizeci de ani şi îi spune în limba nuleză că este arsă într-un mod oribil pentru că în zilele iii ărbătoare ea părăsea biserica înainte de împărtăşanie: „/»i *Ihat I hoede out er the un (der) git".* Franciscanul tra-iline: *Quia exivi ante communionem* şi îi explică femeii (IIII*diercula)* sensul cuvintelor surorii sale moarte: când pi rolul ia trupul lui Christos (ostia) la liturghie el o face pentru întregul popor din parohie, care, prin urmare,

trebuie să fie de faţă fără nici o excepţie. O scenă aseraftJ nătoare, cu aceiaşi actori, îi permite predicatorului, ceva mai departe, să vorbească despre violenţele exercitate împotriva persoanelor nevinovate şi bunurilor lor: văduva asasinată îi apare din nou surorii sale şi o face să şi schimbe hotărârea de a continua represaliile contra ucigaşilor săi. Ea spune că dispune de protecţia unui luptă' tor *(pugâlator)* care ar putea să o răzbune dacă doreşte. Consimte să dea numele acestuia, *„Nazareus",* dar sora ei tot nu înţelege... Aceasta, considerată drept *ydiota,* se duce la franciscan care îi dezvăluie că apărătorul surorii sale nu este altul decât Christos. Şi, în grabă, îi ţine o mica predică despre justiţia şi mizericordia divină. .

în aceeaşi epocă, în Flandra, dominicanul Thomas de Cantimpre compilează o lucrare enormă, *Bonum univei sale de apibus,* care ţine deopotrivă de culegerea de *exem pla* şi de enciclopedie morală[31]. Metafora albinelor, ce compune titlul lucrării, este bine justificată: opera este ca im stup cu fagurii săi în care fiecare alveolă primeşte o nouă povestire. Şi aceasta conţine două părţi inegale: prima saţ referă la *prelaţi,* ecleziaştii (douăzeci şi cinci de capitole); .1 doua „la ceilalţi oameni" (cincizeci şi şapte de capitole), Fiecare capitol abordează la rândul său zeci de aspecte, ilustrate fiecare prin mai multe *exempla.* Problema „intercesiunilor pentru morţi" atrage, cum este normal, o mulţime de povestiri cu strigoi. Noutatea constă în extinderea noţiunii şi a listei de intercesiuni: trilogiei tradiţionale a rugăciunilor, pomenilor şi liturghiilor vin să i se adauge sub tot atâtea rubrici noi lacrimile, postul, veghea şi mâh nirea, restituirea bunurilor rău dobândite, pentru a forma după modelul ciclului de şapte al viciilor, virtuţilor sau darurilor Sfântului Duh, un nou ciclu de şapte intercesiuni pentru morţi[32]. Grija pentru morţi nu mai poate fi o activitate limitată în timp, cantonată într-o ceremonie liturgică; ea trebuie să însoţească toate activităţile cotidl ene ale oamenilor obişnuiţi, contribuind astfel la modelarea atitudinilor unei pietăţi corporale, din ce în ce mai marcată de lacrimi şi chinuri trupeşti, ca şi de reflecţia asupra fragilităţii vieţii omeneşti, asupra păcatului penitenţei.

w

s.i mai notăm şi cum povestirile cu strigoi subliniază Implicaţiile economice ale penitenţei, lăsând să pătrundă, ; Huli mantia ironiei, critica pe care o provoacă importanţa > ■ i .nulă a banului în chestiunile spirituale. Acest lucru i Ic deja în *Liber exemplorum,* ce relatează un fapt care, npiil său, a făcut mare vâlvă în Ulster: fratele Dunekan, •MIT a fost martor al întâmplării, i-a povestit totul fratelui Piiheil de Dodington care, el însuşi, a reluat-o într-o pre-l11• i Unui om avut care cumpără cu preţul arginţilor Htoiluirea fiului său recent decedat, un frate franciscan îi Winle indulgenţe pentru câţiva bănuţi şi o porţie de vin *UnhcKigium,* asemănător cu ce era la început *bed and Wft'iikl'ast* ce se oferea din milă unui sărman în trecere). ■feiM'il este încheiat şi, în noaptea următoare, „spiritul fiu-■H" ii apare înconjurat de lumină tatălui său adormit pen-pr> i I I dezvălui că este mântuit. Tatăl trezeşte întreaga •I»..I, inclusiv pe franciscanul care se căieşte că a vândut Itin hun atât de preţios, în vreme ce el credea că vinde vânt. *Wn-.i* să-l răscumpere, dar noul proprietar nu vrea să se Wl'.pcnseze de el[33]. *Exemplum-ul* este ambiguu: biciuieşte i upidilatea anumitor călugări, dar demonstrează şi efica-l H.ilea indulgenţelor şi a pomenilor pentru eliberarea suflrlelor din Purgatoriu.

In ceea ce-l priveşte, Thomas de Cantimpre prezintă II *restitutio* a bunurilor rău dobândite — gajuri cămă-reşti şi creanţe abuzive — ca pe un mijloc de a elibera Ifliiuţll din chinurile lor: tatăl unui dominican de la care hliiiiiias deţine povestirea a murit înainte de a-şi fi putut filiili potcovarul care îi potcovise calul; mortul îi apare •II v Korului său ţinând în mână o potcoavă incandescentă *i ii roagă să meargă să-l găsească pe fiul său dominican, Mpni pe văduva sa, pentru ca ei să-i plătească datoria[34].

Kcpetarea aceloraşi motive sau a aceloraşi *exempla* de IM ii culegere sau de la o predică la alta, ca şi inserarea lor In -.isleme de clasificare şi de demonstraţie recurenţe tind •M .iirimeze tot mai mult trăsăturile singulare şi efectul de •ui priză pe care le poate ascunde fiecare dintre aceste povestiri. Apariţia unui mort, prezentată de atâtea scrieri i i un Icnomen stupefiant şi de temut, nu mai este decât o •i niografie în care fiecare rol este cunoscut dinainte şi a • tini desfăşurare se reduce, în cea mai mare parte, la

aceeaşi schemă. Această povestire tip se poate rezuma după cum urmează: unui *quidam treaz* sau, în mod excepţional, adormit, îi apare o rudă moartă, care nu are o înfăţişare semeaţă. Ea îi vorbeşte la modul direct: „Nu te teme, îi spune, nu vin pentru a-ţi face rău. Sufăr chinuri groaznice în Purgatoriu şi vin să-ţi cer să-mi grăbeşti eliberarea prin liturghii, rugăciuni şi pomeni." Cel viu, convins prin vreun „semn" de adevărul apariţiei, acceptă să facă cele necesare şi în curând mortul îi apare a doua oară arătând înfloritor pentru a-l înştiinţa că este mântuit şi pentru ai mulţumi.

Banalizarea povestirilor despre apariţii de morţi nu este un fenomen izolat. Aceasta răspunde unei strategii de ansamblu, al cărei scop este de a crea un mod creştin de familiarizare edificatoare cu moartea şi morţii, orchestrată în plus prin ritualizarea sporită a funeraliilor, prin valorificarea spaţiului cimitirului ca spaţiu sacru în inima comu nităţii celor vii, prin participarea la slujba morţilor şi, în clasele privilegiate, prin lectura zilnică a cărţii de ruga ciuni. Celebrarea de către confrerii a memoriei confraţilor morţi, înmulţirea, la nivelul zecilor şi sutelor, a liturghiiloi pentru morţi, atestă aceeaşi tendinţă colectivă. Consider că, două povestiri, reproduse în zeci de exemplare, au, în cadrul acestei ideologii masive a morţii creştine, o valoare paradigmatică. Să le intitulăm „Promisiunea celor doi prieteni" şi „Traversarea cimitirului".

Primul tip narativ reia vechea temă a celor doi prieteni care îşi fac reciproc promisiunea că primul care va muri îl va apărea celuilalt pentru a-i revela „starea" sa în lumea de dincolo. Pactul vizează în mod expres provocarea apariţiei. Aceasta este prin urmare dorită şi chiar, în principiu. aşteptată[35]. Cezarie de Heisterbach reia această poveslin tip cel puţin în alte patru povestiri, făcând să varieze statutele sociale ale protagoniştilor: după caz, aceştia sunt, doi clerici, doi călugări, două călugăriţe sau un cava Ier şi fiica sa[35]. în alte culegeri, aceeaşi povestire poat< se refere la un învăţător şi elevul său, sau la doi studenţi' în alte părţi, serveşte drept structură de primire penii n tema amanţilor care jură să se regăsească în ciuda morţii[38]. Tema depăşeşte într-adevăr cadrul unor *exemplu* Continuatorul anonimei *Cronici a dominicanului dm*

< *itlnvcir* (1308-l314) spune că deţine o asemenea poveste ile la prietenul supravieţuitor, un vagabond pe nume Sere-iins, care şi-ar fi relatat aventura unei burgheze din SuuILzmat, ea însăşi informatoare a cronicarului domini-i MI. Defunctul se angajase să,i apară celuilalt în cea de a 11 rlzecea zi de la decesul său. în ziua fixată, Sererius intră ni laverna unui sat, bea din abundenţă şi, ca în poveştile tir spre pactul cu diavolul, îşi uită promisiunea. Mortul W|unge la o casă nelocuită din vecinătate şi îl strigă de lirparte pe un ţăran care trecea pe acolo: „Du-te la ta-i iu, şi spune-i lui Sererius că prietenul său îl aşteaptă Jn această casă pentru a-i dezvălui, aşa cum a promis, ■laica morţilor credincioşi şi necredincioşi". îngrozit de istă ştire, Sererius răspunde că el refuză „să asculte ■ uvlntele morţilor". Peste o oră, pe înserat, strigoiul trimite mi alt ţăran. De data aceasta, Sererius este cuprins de li II ic: „NU vreau ca el să-mi vorbească şi eu nu vreau să-i lâspund!" Câteva zile mai târziu, căutând un pod pentru a li aversa un râu prin vad, el vede apropiindu-se o ceată i .ilare şi recunoaşte cavaleri morţi, ucişi în luptă. Traver-iriută cu toţii râul în tăcere, cu excepţia unuia singur care •»•• îndreaptă către el: este tovarăşul lui. Sererius vrea să liifjă, dar celălalt îl face să-şi schimbe hotărârea amenin-(mulu-l cu moartea, şi îl obligă să-l asculte[39].

Nenumăratele povestiri despre apariţii legate de traver-irea cimitirului parohial constituie un alt tip major. Aresta ţine de rolul esenţial pe care l-a jucat cimitirul, mai ules în Evul Mediu central, în structurarea simbolică a i'.iţiului celor vii. Predicatorii repetă mereu că se poate li aversa fără teamă un cimitir noaptea cu condiţia de a te m^a pentru morţii care se odihnesc aici, că aceştia sunt iccunoscători oamenilor pioşi şi că, în clipa hotărâtă, le vnr veni în ajutor. Să luăm povestea preotului care avea obiceiul să se roage pentru morţi de fiecare dată când traversa cimitirul. într-o noapte, el îi aude pe aceştia cum Inrheie propria sa rugăciune cu „amen, amen"[40]. în altă parte, un cavaler avea obiceiul să vină să se roage în cimi-Hi. In ziua când duşmanii săi îl urmăresc aici, morţii ies • lin mormintele lor pentru a-i sări în ajutor[41]. Cu toate acestea, morţii pot să-i şi pedepsească pe viii care negli-| i .i/a să se roage pentru ei, sau să-i ameninţe că îi iau cu ■ i pe cei care încalcă regulile moralei. O povestire bine-

cunoscută pune în scenă un episcop care pretindea să i interzică unui simplu preot să celebreze liturghia morţilor, Aceştia îl ameninţă cu o pedeapsă aspră[42]. într-un *exemplum* nu mai puţin celebru, un beţiv, străbătând noaptea un cimitir, se poticneşte de un craniu. Atunci se înfurie: „Ce cauţi pe aici, hârcă nenorocită? Vino la mine acasă, vom împărţi mâncarea"[43]. Craniul îi răspunde că îi acceptă invitaţia şi că îl urmează; îngrozit, celălalt se închide la el acasă şi când mortul bate violent la uşă *(„ostium pul-sans",* expresia este aceeaşi ca la Cezarie de Heisterbach în legătură cu tatăl mort care aduce peşti fiului său), pune să i se răspundă că stăpânul lipseşte. „Ştiu bine că este aici, insistă mortul, şi voi intra de voie sau de nevoie." Beţivul (care, dintr-o dată, şi-a revenit din beţie!) deschide uşa şi vede intrând „figura mizerabilă a unui bărbat mori ' ce oferea spectacolul groaznic al oaselor şi cărnii putrede ' Urmând schema narativă a invitaţiei reciproce pe care şi o fac un viu şi un mort (ca în întâlnirea, la Walter Map, a regelui Herla cu regele pigmeilor), mortul îl invită pe beţh să vină la el după opt zile. Povestirea fantastică se între zăreşte sub *exemplwn* iar spaima provocată de morţi se exprimă liber în această figură de ecorşeu caracteristicul deja pentru macabru.

Să ne oprim pentru a sfârşi la curioasa lucrare a lin Rudolf de Schlettstadt*, stareţ ia mănăstirea Predicatori *U* i din acest oraş după 1288. Este vorba despre o compilaţii de cincizeci şi şase de anecdote ce se povesteau în această! epocă în regiunea respectivă. Lucrarea este dificil de caracterizat iar titlul de *Historiae memorabiles* este datorul editorului modern. De fapt, este în acelaşi timp o croi IM fi regională înţesată cu zvonuri şi fapte imaginare şi o cule gere de *exempla* susceptibilă de a fi utilizată la amvon Vreo douăzeci de povestiri se referă la persecutarea evi el lor, în special la marele pogrom din Franconia din 12 presărat cu povestiri despre pretinse profanări de ostii i ucideri legendare rituale de copii creştini de către e\ Şase povestiri se referă la strigoi, unele mai fanta^ decât altele[14]: un episcop din Lubeck iese din mormânlul său şi îl alungă din biserică, cu lovituri de candelabru, pe

" Actualmente Selestat, pe teritoriul francez din secolul al XVII-lea (n. //

HI cesorul său nevrednic; un cavaler brigand, Swigerus, n 11 moaşte în armata sălbatică dublura armăsarului său nlftblt. Seniorul Berthold de Stauffen face o vizită la Basel ui orii sale, văduva burghezului Peter Schaller. Acesta din ui mâ îi apare în camera sa şi îi permite să scape tocmai de (Iliivol, preschimbat în femeie. Un ofiţer necinstit, Heinrich de Kheinau, călăreşte cu ginerele său; deodată calul său •r abate din drum, cavalerul îi strigă însoţitorului său să •r Îndepărteze şi cade la pământ, cu mâna arsă îngrozitor. Vn spune mai târziu că a fost atacat de trei morţi pe care glucide său nu i-a văzut: Eberhard de Habsburg, bur-ul Heinrich de Orschwiller şi cavalerul Heinrich care a ucis în luptă. în sfârşit, două povestiri se referă la un fetii ionic bogat şi superior al catedralei din Basel, Dietrich tir Spechbach, care acumulează beneficiile ecleziastice şi Iubeşte bucatele de preţ şi femeile. în timpul unei vizite pe feiiM'siunile sale, el îşi petrece noaptea în casa unuia dinii i vicarii săi. După ce a mâncat bine şi tras un pui de m ii im până la orele unsprezece, el „se trezeşte, se duce să Ir uşureze şi se culcă la loc lăsând fereastra deschisă pen-i se putea bucura de liniştea cerului şi a aerului". Kri'caslra dă spre cimitir unde el zăreşte deodată o tiiull inie de oameni care dansează cu torţe şi cântă în ger-Iiiiiiiă o umilă baladă de jale care este de asemenea o aver-ii H c pentru el. în manuscris, partitura muzicală este li.înscrisă împreună cu note şi cuvinte[45].

Mai târziu superiorul moare, în vârstă, dar fără să se fi hi Ilimbat. La puţine zile după decesul său, un paznic al (nlcilralei vede în vis sufletul acestuia torturat de demoni coloană înaltă plină cu brice de ras. De data aceasta, rândul superiorului să cânte, dar în latineşte, pentru ■ i era cleric. încă o dată, manuscrisul reproduce notele i ni liceului, pe care paznicul l-a reţinut atât de bine încât | niliil să-l cânte canonicilor:



Ntnts qui sonxmes ă terrain decouvert,
I *Oix clamant dans le desert,*
Noua le desert, nous desertes,
Ntnis qui sommes surs de nos peines[46]*'.*

* Noi care suntem sub cerul liber,/ Glasuri care plâng în pustiu,/ Noi ni. noi pustiiţii,/ Siguri cum suntem de chinurile noastre.

„Pustiul" morţii este, pentru ceata anonimă a sufletelor în suferinţă, pierderea legăturilor de rudenie pe care ele nu mai ajung să le reînnoade între ele şi nici cu cei vii.

Aceste povestiri ale lui Rudolf de Schlettstadt nu suni cunoscute decât printr-un manuscris din secolul al XVT-lea, copiat de contele de Zimmern şi utilizat parţial de către nepotul acestuia în a sa *Cronică din Zimmern* în limba gei mană. Sunt reluate aici, între altele, povestea cavalerului brigand Swigerus, a seniorului Berthold de Stauffen şi a j superiorului Dietrich de Spechbach, spectator al dansului morţilor *(Totentanz)* din cimitir[47]. Această receptare tardivă a povestirii confirmă că macabrul de la sfârşitul Evului Mediu, cu, primul caz, trupurile descărnate şi putrede, Iar în celalalt cu dansul morţilor, a prelungit şi depăşit tot o dată reprezentarea sensibil diferită pe care predicatorii Cerşetori din secolul al XlII-lea încercau să o impună. într a-devăr, acele *exempla* din secolele al XlII-lea şi al XTV-lea, în majoritatea lor, nu insistau nici asupra terorii provocate de strigoi, nici asupra ororii morţii înseşi. Mai degrabă prin distilarea unui minimum de spaimă, ei enunţau aritmetica meritelor, a intercesiunilor şi a suferinţelor, şi reaminteau învăţăturile pe care le pot da morţii celor vii pentru al incita să-şi calculeze şansele pentru a scăpa din Infern şl de a-şi scurta şederea în Purgatoriu.

Aşadar, povestirile cunosc modificări după tipurile do lucrări în care se inserează. La fel, ele suportă schimbări, în timp şi în spaţiu. Uniformizarea relativă, la scara întregii Europe, a culturii creştine în ultimele secole ale Evului Mediu este un fenomen de primă importanţă. Dar ea nu trebuie să mascheze nici diferenţele socio-culturale, nici diferenţele regionale. Marginale în comparaţie cu centrele urbane ale puterii şi ale culturii, unele zone scapă mai mull decât altele reţelei predicării Cerşetorilor şi strădaniilor *de,* apostolat provenite din conciliul de la Laterano IV din 1215. Domesticirea strigoilor rămâne aici imperfectă, aşa cum se poate constata, la un secol distanţă, în trei regiuni foarte îndepărtate una de cealaltă, care au însă în comun faptul că au cunoscut mai superficial sau mai târziu pă trunderea curentelor majoritare ale culturii oficiale: Pirl neii din regiunea Ariege, Yorkshire din nordul extrem ii regatului Angliei şi Bretagne.

I)atorăm cunoaşterea strigoilor din Ariege la începutul herului al XTV-lea registrului de inchiziţie al episcopului iii i' uiiiers, Jacques Fournier[48]. Dar o mai datorăm şi per-piimjelor învestite pe plan local cu puterea de a vedea MortI I şi de a comunica cu ei. Aceştia sunt aşa-numiţii fcni/<TS sau „mesagerii sufletelor". Unul dintre cei mai ves-■ţl este Arnaud Gelis, Alias Boutheillier, din Mas-Saint-Miiloiiln. Arnaud este slujitorul unui canonic, un fel de ■jw'iirlisier care, sigur de revelaţiile pe care le obţine de la huiţi, călăuzeşte familiile îndoliate — mai ales femeile — fcfllir preoţii care spun liturghii pentru morţi. Câştigă din prmsla băutură şi mâncare sau mici sume de bani.

Constrâns de judecător, • recunoaşte că a beneficiat de ■jiiiixitnativ douăzeci de apariţii, ţoaţe percepute în stare ■ i'.lie. Defuncţii pe care îi vede izolat îi erau cunoscuţi ■I prin urmare le poate da numele. Mulţi sunt canonici pliitfnes de Durfort, Hugues de Rous, Athon d'Unzent, Plrne Duranţ ete.) care, abia decedaţi, continuă să apeleze erviciile sale şi îl însărcinează să obţină citirea de lll i irului pentru ei. El slujeşte şi drept mediator în chestiunile (le familie lăsate în suspensie după decesul unei rude: II ilrfunctă pe nume Barcelone îl însărcinează cu reconcilierea ginerelui ei, Guillaume de Loubens, cu fiica sa, i .11 e a fugit la fratele ei, Arnaud de Calmelles, la Pamiers; dur lata nu vrea să audă nimic. Lui Brune d'Escosse el tre-I HI le să meargă să-i spună din partea fiicei sale dece-ilule. Barcelone, văduva lui Pons Faure, că trebuie să M ni mie la cămăşile de mătase. Uneori, Arnaud vede mai II iu Iţi morţi deodată: când îi apare sufletul lui Pons Bru la Il iea culesului viilor, acesta pare însoţit de vreo sută de iii' suflete care vin de la biserica Saint-Martin-de-Juillac.

Arnaud nu este singurul care are profesiunea de a rdea morţii. Mai există şi femei *armieres,* ca Arnaude Klves, din Belcai're, şi Raimonde, fiica lui Pons Hugon de i i Porce. Aceasta din urmă este chiar verişoara lui Arnaud 1 .< hs, care a putut să beneficieze de relaţiile sale. Ea vede II Ieşea morţii şi le vorbeşte. I se întâmplă chiar să lipsească (ifi sau patru zile pentru „a pleca cu morţii" şi revine de

acolo foarte tristă: se recunoaşte aici modelul „şamanic" .ii călătoriei cu morţii, existent de asemenea la *benandantl* din Friuli şi a cărui formă demonizată de Biserică va fl sabatul vrăjitoarelor[49]. în cursul călătoriilor saleJ Raimonde i~a văzut pe părinţii lui Arnaud, care i-au dat el misiunea de a transmite mesaje fiului lor. Mama su Rousse, vrea ca el să dăruiască unei biete bătrâne un voal de bună calitate, iar tatăl său, Raimond Gelis, îi cere **sAl** ramburseze o datorie pe care el nu a avut timp să o] plătească.

Deşi toţi martorii interogaţi de inchizitor subliji rolul privilegiat al acestor *armiers,* ei admit însă în mod unanim că morţii, înzestraţi cu un corp, în ciuda faptului că sunt invizibili, sunt omniprezenţi. în asemenea măsură încât riscăm să ne izbim de ei fără să ştim dacă, în m< întindem brusc braţele sau picioarele... Ţăranii din Mon taillou nu au adoptat cu adevărat reprezentarea eclezias-tică a Purgatoriului, apărut, cu toate acestea, cu un secol înainte. Un singur mort îşi evocă suferinţele în „focul pur-gator", dar este un canonic de la Pamiers, Pierre Durând, Ceilalţi rătăcesc „pe dealuri şi prin vâlcele" în imediata apropiere a satului, pe drumuri şi în jurul caselor. El vizitează de preferinţă bisericile ai căror enoriaşi.au fi unde au fost înmormântaţi, unde rudele lor se roagă şl întreţin pentru ei candele cu ulei. Numai damnaţii sunt duşi de demoni în râpe. Cât despre evrei, nu se ştie dacă ei se duc în „locul de odihnă", poate chiar vor merge şi ei în Paradis, dar, pentru moment, este sigur că nu intră în biserici. De Sărbătoarea Tuturor Sfinţilor, cohorte de su flete ajung împreună la „locul de odihnă", o anticameră pământească, liniştită şi lipsită de suferinţă, a Paradisului care se va deschide pentru ei în timpul Judecăţii de Apoi.

Prin urmare, reprezentărilor „verticale" ale lumii de din colo pe care le impune Biserica — de la Infern la Cei trecând prin Purgatoriu — ţăranii din Montaillou le opun. potrivit expresiei lui Emmanuel Le Roy Ladurie, un „folcloi orizontal" care îi menţine pe morţii apropiaţi cât maJ aproape de cei vii şi îi scuteşte de chinurile şi dezrăd.i cinarea unui Purgatoriu îndepărtat. Dar sătenii îşi enunţi credinţele fără spirit de contrazicere, mulţumindu-st repete ceea ce, cred ei, sa spus mereu prin văile lor. De

III aşa cum o demonstrează rolul lui Arnaud Gelis, aceste credinţe diverse convieţuiesc destul de bine cel puţin până la sosirea inchizitorilor.

•IKITELE" DIN YORKSHIRE

< H re 1400, un călugăr anonim de la abaţia cisterciană In liyland, situată în comitatul York, în nordul extrem Angliei, cercetează un manuscris vechi de mai bine de 11.i secole din biblioteca mănăstirii sale şi îşi dă seama in două locuri câteva file rămân goale... Prestigiul ri dor pe care le cuprinde manuscrisul (lucrări ale lui **pro** şi, mai recente, ale lui Honorius Augustodunensis) 1 modifică hotărârea de a adăuga cu mâna sa vreo du-I de istorioare pe care el însuşi le-a auzit povestite în **brcjurimi:** „povestiri cu fantome"[50]. Prezenţa pe filele line ale unor opere de retorică şi a unei colecţii de locuri Jlimne referitoare la penitenţă sugerează că cistercianul Bl Intenţia să utilizeze aceste povestiri ca *exempla* li Ic). Dar, în mod cât se poate de evident, el a cedat în lin iaI fascinaţiei exercitate de poveştile extraordinare şi II **fantastice[31].** Toate aceste povestiri se referă la fapte in Hi şi recente, la care călugărul nu a fost un martor lin i I. ci care care i-au fost relatate pe cale orală. Nara-Ilinca se situează într-un peisaj cunoscut, ale cărui locuri apropiate şi numite: abaţia cisterciană vecină de la i- **Ivaux,** satul Ampleforth citat de mai multe ori, oraşul fuik **etc.** Călugărul de la Byland se declară preocupat să i l ii eze întocmai fie zvonul public *(dicitur, referunt aliqui...)*, **mărturia** „celor bătrâni" *[veteres, seniores, antiqui)*. Dar, u c deosebire de autorii de *exempla,* el nu citează nominal I **un** informator. El nu caută să dea o garanţie eclezias-.i povestirilor sale şi acestea sunt poate mai libere faţă de Mu "Ielele culturale oficiale. El se fereşte de asemenea să **fur.'i** vreun comentariu moral la povestiri[52].

Din douăsprezece povestiri, unsprezece se referă la l|i II iţii ale morţilor[53]. Ele nu prezintă o structură narativă iniira. Unele amintesc de *miracula* sau *exempla* întâlnite iii |a, cu rolurile distincte al mortului, al beneficiarului şi

uneori al destinatarului apariţiei. într-un caz „miracul, *(mtrabili dictu)* — cel al unei femei ce poartă un spirit în spate[54]... —, nu există nici o dezvoltare narativă. în alte cazuri, dimpotrivă, povestirea cunoaşte numeroase amplificări[55].

Aceste apariţii sunt totdeauna percepute în stare de veghe, niciodată în vis. Este vorba despre apariţii indivl duale, care se produc însă frecvent, ca şi în alte culegci I pe fundalul unei cete de morţi: într-un caz, cincisprezece spirite invizibile, iar în altul treizeci însoţesc spiritul care se arată singur[56]. într-o altă povestire, un cortegiu de morţi călărind animale aminteşte de trupa care i-a apărut Iul Walchelin, în povestirea lui Orderic Vital: Richard Rounl re din Cleveland pleacă în pelerinaj la Santiago de Compostela cu un grup de pelerini. Aceştia poposesc noaptea la marginea drumului regal şi organizează un schiinb de pază din cauza '„spaimelor nocturne"; atunci când i rândul său să vegheze, Richard vede trecând o mulţime de morţi ce fac un zgomot mare şi călăresc pe *martuaria,* adică pe cai, oi, boi şi alte animale oferite Bisericii în tiin pul funeraliilor[57].

Considerate global, motivele şi scopurile apariţiilor sunt conforme cu schemele .obişnuite şi cu ideologia eclezia tică. Spiritele se manifestă din cauza păcatelor neispăşih crime (printre care omorârea unei femei însărcinate), fui turi (după caz, de linguri sau de şase bani sau de fân pci i tru a îngraşă în mod fraudulos un bou), sperjur, sustra gere de moştenire, concubinajul unui preot sau chiar moartea fără botez a unui nou-născut (ceea ce aminteşte cazul fratelui vitreg adulterin al lui Guibert de Nogenl), Mai mulţi au fost excomunicaţi din timpul vieţii şi au murit fără să se fi reconciliat cu Biserica. Sunt suflete in suferinţă pe care cei vii le „conjură" în mod ritual să li spună „numele", „cauza" (apariţiei lor) şi „remediul" (de care au nevoie) *[nomen, causam, remedium).* Acest „rein< diu" este în mod obişnuit „absolvirea de păcate" acord;il.i de un preot. Clericii intervin aşadar şi ei, dar mai ales In calitate de destinatari ai apariţiei, capabili să spună litui ghii întru mântuirea mortului.

în ciuda acestor trăsături destul de comune, aceasta colecţie de povestiri se delimitează, prin caracterul săli

i intastic, de majoritatea aşa-numitelor *exempla* contem-|
MII ane. Numai povestirile relatate de William de Newburgh ni
două secole mai devreme, exact pentru aceeaşi regiune,
'i..ikshire, prezintă trăsături similare în ceea ce priveşte
linii Iurile de apariţie ale strigoilor şi mijloacele folosite de
Cri vil pentru a se debarasa de ei. în aceste povestiri, nu
|»lr niciodată vorba despre „suflete din Purgatoriu", ci
■pi (■ „spirite", foarte corporale, care ies din morminte, se
pândesc în afara cimitirului, îi terorizează pe sătenii e
le recunosc uşor şi îi agresează cu nespusă violenţă, •sic
„spirite" *{spiritus)* se prezintă în mod obişnuit sub o mă
umană, dar unele sunt capabile de metamorfoze
prinzătoare: unul dintre ele, fost „mercenar" de la
fvaux, îi apare unui bărbat sub forma unui cal care se i ii
'i cază, apoi a unei clăi de fân, prevăzută cu o lumină în
iniiluc şi, în sfârşit, „sub chipul unui om" ce îi propune
Irlul viu să-i ducă sacul cu bob (leguminoase legate în
fliml tradiţional de moarte), dar nu dincolo de un torent,
lin UI de graniţă simbolică pe care el refuză să o treacă[58].
Ilii all mort, care fusese excomunicat, îi apare croitorului
fhmwball sub înfăţişarea unui corb care zburătăceşte ca şi
ruin urma să moară şi aruncă scântei. Lovindu-l cu
Violenţă pe omul respectiv,. îl răneşte cu cruzime şi îl face
*n cadă de pe cal. Acelaşi spirit reapare apoi sub forma
imul câine purtând un lanţ la gât, dar capabil să vor-
lir.iseă asemeni oamenilor spre a-l ruga pe Snowball să
11 II .1 intercesiuni pentru el de la un preot. Când îi apare
llln nou, se arată sub forma unei capre care geme făcând
„ulii ah! ah!", cade la pământ, iar apoi se ridică sub
Inl.iUşarea unui bărbat foarte înalt. Pe parcursul întregii
povestiri, alte două spirite îi dau târcoale lui Snowball. El
nu Ie vede, dar află de la primul spirit că unul, ucigaşul
liiţlrl sale, este ca un juncan fără ochi, gură sau urechi (el
1111 | ioate comunica cu viii, şi prin urmare nu va fi nici con-
jurut, nici mântuit), în vreme ce celălalt, sub forma unui
vAnalor sunând din corn (ceea ce evocă Vânătoarea Săl-|
inli«â), este un călugăr mort pe care numai un copil pur
(privilegiul virginităţii) îl va putea conjura[59].

('liIar atunci când vin să ceară în mod expres interce-
ilunl, aceste spirite sunt intenţionat agresive, periculoase
şl ile U-mut. Rana provocată de corb lui Snowball este un

mijloc de şantaj: spiritul nu-i va dezvălui mijlocul magic de a se vindeca (frecându-se cu o anumită gresie pe care o v» găsi sub o piatră plată într-un torent), decât atunci când acesta îi va aduce absolvirea păcatelor din partea unul preot. La Kilburn, spiritul lui Robert, fiul lui Robert de Boltebi, fuge noaptea din cimitir, îi terorizează pe locuitori şi îi face pe câini să urle[60]. Spiritul fostului preot de la Kirkby, Jack Tankerlay, revine într-o noapte să-i smulgi un ochi fostei sale concubine". La Ampleforth, un spirit anonim îl urmăreşte patru nopţi la rând pe William de Bradforth strigând de trei ori „how! how! how!"; glasul său înspăimântător răsună ca ecoul în munţi, gonind câinele speriat al lui William la picioarele stăpânului său[62]. Tot la Ampleforth, spiritul surorii lui Adam de Lond este cauzj „spaimelor nocturne şi a teroarei oamenilor din sat"[63]. Cleveland, spiritul unui mort care fusese excomunic ii urmăreşte un om timp de douăzeci şi patru de mile şi, nereuşind să-şi obţină „conjurarea" de la un alt martor, aruncă peste un gard[64].

Cea mai mare parte dintre aceşti morţi sunt numit Sunt cu toţii bărbaţi (cu o singură excepţie) şi toţi laici (ci excepţia unui preot şi a unui canonic). Toţi benefici;n n apariţiilor sunt deopotrivă laici, locuitori în aceleaşi sate, dar rareori rude foarte apropiate. într-un cuvânt, sistemul înrudirii trupeşti sau spirituale, atât de important în alţi culegeri narative, cedează aici locul în favoarea relaţiilor de vecinătate şi comunităţii locuitorilor.

Două povestiri situează însă relaţiile de rudenie înli Q perspectivă originală: din ceata morţilor pe care o zăr< în cursul pelerinajului său la Santiago de Compostcl.i Richard Rountre vede desprinzându-se un nou-năsmi care se rostogoleşte la picioarele sale într-un ciorap. Micul spirit îi explică că el este fiul său avortat şi că moa l-au înmormântat într-un ciorap al mamei fără al h botezat. Tatăl înfăşoară copilul în propria cămaşă şi îi dA un nume, invocând Sfânta Treime. Imediat, copilul îşi re ■ vine, bucuros de această recunoaştere a rudeniei, un fel de botez laic sălbatic, ţinând loc de botez *post mortem.* Gestul patern evocă practica, ce se răspândeşte în această epocă, a „sanctuarelor de *răgaz"* la care copiii morţi neboteza|l erau duşi în speranţa că vor învia timp de o clipă, numai cât să li se acorde botezul[55].

Ultima povestire ilustrează un alt aspect al înrudirii: Muillit'iiil. în persoana soţiei, dintre căsătorie şi filiaţie, ■Inli r, pe de o parte, neamul soţului şi al fiilor iar, pe de I parte, descendenţa paternă a soţiei. Sora lui Adam de ini (Identificată astfel prin referirea la rudele paterne) dai fratelui său nişte zapise aparţinând soţului său. in I ea moare, Adam îl expulzează pe cumnatul său şi pe puţ li săi de pe domeniu, „şi anume un *toft* şi un *crofi** cu |if iicIMiţele lor la Ampleforth şi o bucată de pământ la li I Ion cu dependinţele sale". Dar moarta îi apare lui IlaIII Trower pentru a-l însărcina să-i ceară lui Adam să lllulc zapisele şi pământul, altfel ea nu va putea „să se Urnească în pace până în ziua judecăţii". Adam refuză. noaptea următoare, William „o conduce" pe moartă di-I ni camera lui Adam. Cum acesta rămâne neclintit în il.ii arca sa, sora sa îl previne că o va înlocui în chinurile I c&nd el însuşi va muri. Se spune că fiul lui Adam de ■di probabil pentru a scurta caznele tatălui său în IM, ,i de dincolo, a sfârşit prin a da parţial satisfacţie tenitorului legitim.

In ciuda faptului că povestirile vorbesc totdeauna aprc „spirite", acestea din urmă au o extraordinară „cor-i illlate". Femeia care aduce un spirit în spate acasă la ■ II înfige adânc degetele în trupul spiritului, ca şi cum nea acestui spirit ar fi fost o fantasmă putredă, iar nu dă...'. Când croitorul Snowball dă o lovitură de spadă II ului care a luat forma unui corb, i se pare că aude tel ui unei perne lovite (în aceleaşi împrejurări, o poves- de Cezarie de Heisterbach evoca un zgomot asemănă- Aceste spirite sunt atât de concrete încât cei vii le pot a IMM *(comprehendere),* le pot duce în spate sau pot să se cu ele: tânărul Robert Foxton reuşeşte să reţină un H. la ieşirea din cimitir, înghesuindu-l în poarta bise-flrll *ikirkestile)* până când preotul, alertat de către ceilalţi llnn i din sat *(iuvenes),* soseşte pentru a-l conjura[67]. Spiri-li'lr vorbesc, dar cu o voce stranie de ventriloci: unul vor-|H .! <■ „din interiorul viscerelor şi nu cu limba, ca într-un lin lor gol"[08]. Snowball contemplă prin gura spiritului care

' /;>/! (engl.), mică gospodărie de ţară; *crofi* (engl.), grădină (n. *tr.).*

îi vorbeşte, „lăuntrurile" acestuia, care „îşi formează cuv tele în intestine şi nu vorbeşte cu limba"[69].

Toţi martorii caută să pună capăt revenirilor noctur ale acestor spirite. Mijlocul obişnuit este să obţină iertare păcatelor de la preot, retribuit aşa cum se cuvine: spre elibera spiritul care i-a apărut, Snowball plăteşte cine scuzi pentru a obţine anularea excomunicării de către preot din York, rostită chiar de acesta. Iertarea este scrisa pe o ţidulă şi Snowball se angajează să „nu defăim oasele" spiritului, adică să nu-i dezvăluie numele şi cauza chinurilor sale. Apoi, el îi pune pe toţi călugării Cerşelm i din oraş să spună pentru mort o sută optzeci de liturghii în două sau trei zile. în sfârşit, revine la Ampleforth pen tru a îngropa în mormânt ţidula de iertare. Scopul său **estel** în acelaşi timp, se pare, să păstreze secretul acestei stranii „confesiuni" şi să-i vestească spiritului că este eliberat din suferinţa sa. în vremea aceasta, spiritul „culcat pe sp. i îl observă fără ştirea sa. Snowball nu-i vede nici pe demonii care chinuie spiritul, cu atât mai aprig cu cât ei ştiu că prada le va scăpa în curând. Legitimitatea acestei pro ceduri în trei acte este confirmată de mai mulţi canonici şi de un nobil confesor, fratele Richard de Pickering. Ei i aceeaşi metodă pe care o propovăduia, cu două secole înainte, clerul din regiune, după mărturia lui William de Newburgh. Dar, către 1400, se vede cum dăinuie de a menea o metodă mai expeditivă şi care nu este exclusiv a tinerilor săteni: abatele şi mănăstirea din Bellelande sunt, într-adevăr, cei care ordonă exhumarea din cimitirul loi > trupului parohului de la Kereby (revenit spre a-i scoate un ochi concubinei sale), nu pentru a-l arde (ca în povestii 111 lui William de Newburgh), ci pentru a4 arunca cu sicriu *cu* tot în eleşteul din Gormyre.

Astfel călugărul-scrib este interpretul zvonurilor <1m sat. El nu caută nici să ilustreze afinităţile spirituale ale unei comunităţi de călugări, nici să demonstreze familiilm aristocratice legate de mănăstire eficacitatea intercesin nilor monastice pentru morţi, nici, în sfârşit, să impunA credincioşilor *exempla* edificatoare şi gata făcute. El fai i mai curând operă de etnolog *avânt la lettre,* sedus de ac *mirabilia* din ţinutul său, înregistrând credinţe şi prarln i în care învăţăturile Bisericii sunt indisolubil amestecaţi cu tradiţii amintind de vechile saga din Europa de Nord.

I Jltima mărturie pe care am dori să o evocăm aici este l ni Izolată pentru a avea o valoare probatorie. Ea prezin-I ninşi interesul unei comparaţii posibile cu povestirile (linearului din Byland. Este vorba despre un *exemplwnîn* fttneeză, extras dintr-o colecţie de predici manuscrise de **începutul** secolului al XV-lea[70]. Povestea se petrece în ■**rtagne.** Un brutar, mort de curând, revine noaptea să-şi **pte** soţia şi copiii, plămădind aluatul cu ei şi încurajân-I la muncă. Familia sa fuge, în vreme ce vecinii aleargă ii iu a vedea „minunea". Ei îl alungă pe mort făcând zgo-|**ţ|ol.** dar el revine curând şi aruncă cu pietre în ei. Ocolind tunurile, el soseşte acoperit de noroi până la coapse, **ce** îi sporeşte aspectul înspăimântător. Oamenii se **treabă** dacă este vorba „despre un mort sau despre un iii II rău". în sfârşit, ei se decid să deschidă mormântul ■**di** ii găsesc pe mort „plin de noroi până la genunchi şi 'ni.i la coapse, aşa cum 51 văzuseră mergând pe drum". in intâi ei acoperă groapa, dar aceasta nu e de ajuns spre | 1 împiedica pe mort să revină. Atunci ei decid să-i **Bobească** picioarele, ceea ce pune capăt definitiv rătăci-Iloi mortului. Aşa cum scrie Herve Martin, care a descoperit şi publi-i ni atest text singular, suntem departe aici de acele *exem-* **obişnuite** în care sufletele din Purgatoriu imploră inter-*Wf* îl miile celor apropiaţi. Aici nu este vorba nici despre **lll**111>>,!**iii,** pomeni şi rugăciuni, nici de Purgatoriu, nici de Ici mai mică binecuvântare. O dată mai mult, prin acţio-**Inti** ca fizică asupra cadavrului se speră fixarea mortului în **luni**mănt. Totul se petrece ca şi cum strigoiul şi cadavrul I nr Identifica, ca şi cum primul ar aduce în mormânt lioiolul care îl murdăreşte. Acest strigoi este un mort *i* iiil.uător, asemănător celor din Yorkshire din aceeaşi I |M iioadă şi suferă din partea populaţiei locale un trata-I **jurul** la fel de violent. Se poate admite în ambele cazuri III i r.l enţa, în ciuda acţiunii Bisericii (cel care ne relatează islă povestire este un predicator), „a unei străvechi li HM linte în supravieţuirea dublului". Se mai vede aici

Bisericii, de îndepărtare a morţilor răufăcători: unii clerici le-au dezaprobat, dar alţii, chiar în secolul al XV-lea, le-an admirat caracterul „miraculos".

La marginea nucleului central al creştinătăţii occidentale înfloresc credinţe şi practici pe care unificarea structurilor ecleziastice nu le-a atins încă, dar pe care „maşiiu predicatoare" (a cărei procedură inchizitorială este de aseH menea un aspect) este pe cale să le absoarbă: acestui fenomen îi datorăm, parţial, asemenea documente. Devierile faţă de norme apar în absenţa discursului dominant cartl se extinde treptat pretutindeni. Ele provin din strat ml culturale mai vechi şi tenace, chiar anterioare, unele, ci tinismului. Dar ele nu sunt doar nişte „supravieţuiri" pasive ale vechilor păgânisme. Trecerea secolelor a permis o impregnare progresivă şi reciprocă a reprezentărilor. în curând se vor dezlănţui procesele de vrăjitorie şi deja inchizitorii se neliniştesc. Dar în secolul al XV-lea, tracii ţiile folclorice cele mai „sălbatice" rămân tolerabile şi aţâţi mereu curiozitatea multor clerici.

VII Morţii şi puterea

Ii ni lungi povestiri se disting de toate celelalte prin ■tensiunea lor — care o atinge pe cea a unor veritabile li i I ratate — şi prin forma lor: cea a unor lungi dialoguri | strigoiul, solicitat să răspundă unei serii de întrebări kematice. întrebările şi răspunsurile date se referă în ■rial la statutul mortului şi, în general, la morţi şi la i II I.I lor în lumea de dincolo. Aceste dialoguri se fac ecoul MI Mor dezbateri contemporane asupra acestor teme. Ele ■!■■ .l.i astfel inserarea reflecţiei teologice în genul narativ, ■iiucsul lor rezidă în diversitatea punctelor de vedere (■ c u ■(• şi aceasta pe parcursul unei lungi perioade, în-l|t in .1! aceste texte se eşalonează de la începutul secolului *i* XIII lea până la prima jumătate a secolului al XV-lea. în *w* ii. destinul aparte al acestor texte — oferite împăra-MIIIIII sau papei — va permite precizarea funcţiei politice a mi" ■ lirilor cu strigoi. Prima dintre aceste povestiri a fost II1 .1 .malizată printre *mirabilia* compilate de Gervasius de n'li 'iny pentru împăratul Otto al IV-lea de Brunswick la ■ K rpuLul secolului al XlII-lea. Distingându-se prin lun-■lliii'.i. structura şi destinaţia sa de celelalte povestiri cu [•li ii'.nl ale acestui autor, ea reprezintă o formă elementară nul ui deopotrivă narativ şi didactic ilustrat de celelalte IIIIMI.I opuscule despre care trebuie să vorbim acum.

HI'IUITUL LUI GUI DE CORVO

la aproximativ un secol după Gervasius de Tilbury, în 4 sau 1325, Jean Gobi, stareţ al dominicanilor din

Ales, îi prezintă papei Ioan al XXII-lea, la curtea de la I Avignon, relatarea unei întâmplări destul de asemănătoari cu cea a strigoiului din Beaucaire. O întâmplare în care el însuşi fusese recent implicat. într-adevăr, chiar el a con dus, în perioada cuprinsă între 27 decembrie (Sfântul Ioan | Evanghelistul) şi Bobotează din acelaşi an, interogatoriul spiritului lui Gui de Corvo, un burghez din Ales decedat IA j 16 decembrie precedent. De atunci, spiritul invizibil bân tuie camera văduvei sale. Pentru edificarea papei, Jean Gobi redactează o versiune scurtă a evenimentului în « vorbeşte la persoana întâi şi explică cum a interogat „voi r. > invizibilă" a spiritului şi a adunat răspunsurile sale[1]. P< vreo zece ani, povestirea sa este dezvoltată într-o versiun. lungă unde stareţul este numit la persoana a treia. Ji Gobi nu este în mod obligatoriu autorul acestei a doua versiuni, care se poate să fi fost reelaborată de către un alt dominican. Bucurându-se de un succes enorm, ea a In i tradusă din latineşte în numeroase limbi moderne euro pene şi chiar dotată, cel puţin o dată, cu o iconografie. Nn este imposibil, aşa cum sugerează concluzia versiunii liniai în mod explicit, ca acest text amplificat să fi apărut în 1339 în contextul dezbaterilor de la Avignon despre Viziuneil Beatifică[2].

Jean Gobi interoghează spiritul în trei rânduri: în noaptea de 27 decembrie, el îi pune o primă serie de treizeci de întrebări la care spiritul este constrâns să răspundă pe loc. Cel de-al doilea interogatoriu are loc în ajunul Bolm tezei, dar este mai scurt pentru că Jean Gobi a omis de data aceasta să 51 implore pe spirit să-i dea ascultare: dii| >.i opt întrebări, spiritul dispare într-un curent de aer. Ei se întâlnesc o ultimă oară a doua zi: de data aceasta, rolurile par inversate şi spiritul, înviorat, îi denunţă pe predicatorii cei răi şi viaţa desfrânată a cuplurilor (este oare aceast.i o mărturisire a propriilor păcate?) şi cere trei sute de Iii in ghii pentru el şi soţia sa. în continuare, cum spiritul nu s-a mai arătat, Jean Gobi a considerat că a fost nevoit sâ părăsească Purgatoriul şi, de Paşti, a ajuns în Paradis.

Ritualul de conjurare îndeplinit de stareţ cuprinde im mare număr de precauţii. Alertat de văduvă, Jean Gobi ajunge la faţa locului însoţit de un profesor de teologie, de. un lector în filosofie al mănăstirii şi de un notar pentru a

■tint'iul procesul-verbal în forma cuvenită. Desemnată de MM ii II.nul oraşului, o escortă de două sute de oameni ^prinali îl însoţesc şi păzesc toate ieşirile casei (ei sunt | nişl trei câte trei ca semn de cinstire faţă se Sfânta fcrlme). Fiecăruia i se cere să se spovedească, stareţul ■bune o slujbă de *requiem,* apoi toate cotloanele casei sunt p- cu agheasmă. La miezul nopţii, un zgomot de mă- ■lt .1 se face auzit şi văduva îngrozită recunoaşte în aceas- K slrea spiritului invizibil al soţului ei. La sfaturile sta- ea îi cere să mărturisească cine este. O dată HpllniL acest lucru, Jean Gobi ia cuvântul pentru a obliga iii Itul să se supună voinţei sale şi să-i răspundă la toate f

Unele întrebări nu au alt scop decât să verifice dacă IIi" vorba despre un spirit „bun": de exemplu, acesta tre-■ să recunoască dacă stareţul poartă „trupul lui II i Ins" ascuns în sutană (un spirit rău s-ar fi ferit să bundă...), întrebările cele mai originale se referă la iulie din lumea de dincolo: pentru spirit, Purgatoriul *!e dublu *(duplex est purgatorium):* el suportă alternativ tirţţutoriul obişnuit, diurn, în centrul pământului, şi Purgatoriul special, nocturn, pe locul de pământ unde a Mult uit, adică. în dormitorul său. Biserica nu a reţinut în 11 ml o asemenea dualitate a Purgatoriului, dar această fcncepţie nu era străină scolasticii dominicane a lui Albert Mare şi *Suplimentului* pe care elevii lui Toma d'Aquino mi adăugat *Sumei teologice* a magistrului lor[3]. El însuşi luiiilnican, Jean Gobi nu putea ignora acest curent)i h uin, în comparaţie cu aserţiunile strigoiului din Beau- iic cu un secol mai devreme, cele ale spiritului rghezului din Ales sunt mult mai conforme cu învăţătura de-acum înainte temeinic stabilită a Bisericii: Mileniul celor trei locuri principale (Infern, Purgatoriu, i• n.idis) este bine cunoscut.

I ilelalte răspunsuri ale spiritului confirmă de aseme- IICM Idei deja bine statornicite: despre focul trupesc pe care II HI iportă în Purgatoriu fiinţele imateriale, despre utilita- Iru Intercesiunilor pentru morţi, despre ajutorul îngerilor. |i .Ir evident că textul compus de Jean Gobi şi amplificat llllrrlor nu este doar relatarea unui eveniment miraculos. I[1] le in primul rând o pledoarie doctrinară, o demonstraţie

prezentată sub forma neaşteptată a dialogului cu spiritul unui mort, un fel de *disputatio* teologică despre lumea de dincolo, despre iertarea suferinţelor şi despre mântuire.

Aşadar, scopul opusculului nu este întocmai acelaşi < u cel al lungii povestiri „miraculoase" a lui Gervasius tU» Tilbury. Acesta este fără îndoială mai fascinat de miracol şi de valoarea profetică şi politică a revelaţiilor mortului, Similitudinile nu lipsesc însă dacă se iau în considei cei doi protagonişti principali: fetiţa de unsprezece ani ş\ văduva. Femeia care, la 27 decembrie, se duce cu prlc tenele şi vecinele sale la stareţul predicatorilor din Aii pentru a-i cere ajutorul este o văduvă tulburată de moai tea foarte recentă a soţului său şi de un puternic sentiment de vinovăţie ca urmare a unui păcat comis cu el, in patul conjugal, unde spiritul vine acum să o terorizeze iu fiecare noapte. Textul nu ne dezvăluie acest păcat pe caral îl apără secretul confesiunii, dai' care privea cu siguranţfl comportamentul sexual al soţilor, dacă nu o fi fost voi Iu despre un infanticid. Soţii şi-au mărturisit păcatul iu penitenţă, dar nici soţul înainte de moarte, nici văduva sa nu l-au ispăşit. Obsesia revenirilor nocturne are asupra văduvei chiar efecte psihosomatice: când simte că spiritul îi trece prin preajmă, ea urlă şi cade leşinată. Este real mente posedată, însă nu de diavol, ci de spiritul soţului său defunct, fantasmă a propriilor sale remuşcări. Conju rând spiritul, dominicanul exorcizează aşadar femeia. E ceea ce reprezintă admirabil o miniatură atribuită Iul Simon Marmion într-un manuscris al versiunii franceze a dialogului (ii. 5)[4]. Făcând cerc în camera de dormit în jurul locului unde spiritul este considerat că se află, văduva şl ceilalţi martori fixează cu privirea centrul gol al încăperii, acolo unde trebuie să se găsească spiritul invizibil. în spate, un personaj se înclină într-o parte pentru a încerca să zărească strigoiul: dar nu este nimic de văzut! Numai dominicanul nu priveşte acest punct central: el îşi îndreaptă ochii spre chipul femeii, desemnând astfel adevăratul loc al obsesiei. Exorcizarea şi liturghiile eliben spiritul, care astfel ajunge în Purgatoriu. Dar când Jean Gobi, pentru a încheia, o îndeamnă pe văduvă să ducă de acum înainte o viaţă cucernică, el o face pentru a o elibera de greutatea păcatului său şi de sentimentul vinovăţiei.

■a un secol şi găsim un alt opuscul de vreo patruzeci I padini, scris în germana medie[5]. El povesteşte în deta-II upuriţiile repetate ale unui mort, Heinrich, nepotului \\t Ai ndt, între 11 noiembrie 1437 şi înălţarea din 1438. IMII Huscmann însuşi ar fi compus acest text la ordinul ilui, după ce va fi intrat în ordinul de la Premontre 'lupa ce va fi învăţat să scrie. în 1450, Arndt ar fi pre-I mărturia sa papei Nicolae al V-lea în timpul unui I i Inaj jubiliar la Roma. Cu toate acestea, chiar dacă nu |M|K* îndoială că un ţăran din Renania este la originea ui text, este plauzibil că nu l-a scris el sau, cel puţin, nu 1 a scris singur. De altfel, o versiune în limba latină L lului, datorată dominicanului Johann de Essen H11. nu va întârzia să circule. Un alt indiciu este a, chiar de-a lungul întregii versiuni germane, a Ifunanei a treia, cu trei excepţii[6]. O mână de cleric este mult ca sigur în spatele acestui ţăran care se prezin-l1 însuşi ca neştiutor de carte[7] şi care menţionează *in* *>e contacte cu diverşi preoţi (preotul din parohia sa li Miderich, un preot din Koln). Trebuie să notăm şi tlh ui iţele evidente ale unor povestiri despre viziuni, I i când cu *Disputa* dintre Jean Gobi şi spiritul lui Gui de ni VII, a cărei difuzare în latină ca şi în germană era con-i abilă deja de un secol. Multe din întrebările pe care l i n II le pune spiritului bunicului său par să provină in ' l din textul anterior: cum poate vorbi spiritul, dacă ui ,uc limbă? De ce a primit acest spirit, mai degrabă !■ • ii altul, favoarea de a apărea? De ce este Arndt benefi-u i ii apariţiei, şi a fost preferat altei persoane? în ce ordin **ocletăţii** este mai bine să trăieşti pentru a scăpa de iiilcrlnţele din lumea de dincolo[8]? Jean Gobi pusese deja •• ic întrebări strigoiului invizibil din Ales.

('cea ce ştim din povestirile autobiografice despre jlpai Iţii ne îndeamnă însă la prudenţă: aproape toate cele II c le-am examinat sunt considerate vise. Dimpotrivă, i, Arndt este totdeauna treaz când îl vede pe bunicul IAU mort. Prima dată, el îl vede chiar sub forma unui ic, urmând tipul de apariţie atestat şi într-una din

povestirile călugărului de la Byland. Or, în acest ultim **cai,** I povestirea emană dintr-o tradiţie orală culeasă de călugAi prin satele din jur şi, desigur, nu din experienţa persoruil.i a scribului.

Timp de douăzeci şi şase de săptămâni, Heinrlch Buschmann, mort cu patruzeci de ani înainte (acest răj între moarte şi momentul apariţiei este excepţional <1< lung), îi apare de paisprezece ori nepotului său. Se pol deosebi două perioade: în prima, aproximativ până la <. . de-a zecea apariţie la sfârşitul iernii, Arndt trebuie să gâ-| sească mijlocul să invoce spiritul bunicului său şi, spn a-i grăbi eliberarea din Purgatoriu *{vegevur),* să-l facă să **şti** mărturisească păcatele trecute care constituie motivul suferinţelor sale. Apoi, dialogul dintre viu şi mort poati decurge liber până la eliberarea definitivă a lui Heinricl i

De la a doua apariţie, la 5 decembrie (sărbătoarea sfân tului Benedict), Arndt invocă mortul, urmând sfătui ii. unui preot, Johann de Dinslaken. Heinrich s-a preschim bat din câine într-un bătrân în straie cenuşii. Pentru a I ajuta, Arndt întreprinde două călătorii succesive la Kcilii unde pune să se oficieze treizeci de liturghii întru mân tuirea lui. Pleacă în pelerinaj şi la Aachen, în companlu fratelui preotului din satul său. în toate deplasările sale, H se confruntă cu capcanele unui spirit rău, care se sh.i duieşte să împiedice eliberarea mortului. Dimpotrivă, im spirit bun, care îi apare lui Arndt sub trăsăturile unui bâr bat îmbrăcat în alb, nu-şi precupeţeşte sprijinul faţă de el, De exemplu, îi îngăduie să-şi regăsească banii ce îi Iu seseră furaţi şi pe care el îi destinase citirii de liturghii pentru bunicul său. între timp, văzându-l fără resurse, superiorul Johann acceptase să oficieze cinci liturghii pen tru preţul de patru!

începând cu cea de-a unsprezecea apariţie, dialogul i l] mortul devine din ce în ce mai riguros. Se referă fio 1.i statutul sufletelor în Purgatoriu în general (despre efic;i< i tatea intercesiunilor pentru morţi, raporturile dintre tni| > spirit, păcatele cele mai condamnabile, mărturisire* păcatelor şi mântuirea), fie la soarta specială a **Iul** Heinrich şi a altor morţi numiţi de Arndt, sau chiar IN viitorul lui Arndt însuşi. Astfel Heinrich explică de ce nu II apare decât nepotului său: el lăsase moştenire fiului său

I |l< 11 ii, tatăl lui Arndt, o sumă de bani pe care acesta trebuia M o consacre mântuirii sale. Dar Bernt a murit prea , i|i ■ i > uic pentru a putea asigura eliberarea tatălui său. De ■yili'l. ceilalţi copii ai lui Heinrich, îndemnaţi de un spirit Hţi, au deturnat întreaga moştenire, neglijând mântuirea ■t. A Irebuit, aşadar, ca Heinrich să aştepte să se poată Klrrsa nepotului său.

i llrlnrich explică şi că lăcomia este motivul principal al ■jln luţelor sale actuale: din cupiditate, se opusese căsă- *m* i i i fiului său cu o fată fără avere (şi a greşit, fiindcă mai ţi/ i n tatăl fetei s-a îmbogăţit). De asemenea, a deturnat ■înlriiirea unui muribund spre folosul său. Fiind tânăr şi Hui şi gândindu-se chiar să emigreze, de teama posi- llt.'iţ li de a cerşi, nu ezita să muncească duminica. A trăit I ilcslrâu între vârsta de douăzeci de ani şi căsătoria sa la I" i ' i i . si de aceea a apărut mai întâi sub forma unui ■(tiu l'ână la moartea sa, la vârsta de optzeci şi opt de Bl. nu a îngenuncheat în faţa Sfintei Cuminecături.

Ari uit obţine informaţii despre soarta multor altor morţi Hltic care unii sunt în Purgatoriu, ca şi celălalt bunic al I I I HI alţii în Infern. O nepoată a lui Heinrich este In Rn>'..tloi"iu, deşi se ocupase de vrăjitorie *[wichgelin).* Ea llviK .1 „doamnele albe sau sfintele Holde" care trăiesc sub BftiiMiil în locuri sălbatice şi vizitează în noaptea de joi In I l<- rare sunt ţinute curate în cinstea lor şi unde li s-a hii ilit n masă. Ea spunea şi făcea aceste lucruri cu rli' i .ia preotului, ambii, consideră Heinrich, fiind de In m .1 credinţă, însă amăgiţi de spirite rele; de aceea au fost ti'li I in Purgatoriu şi nu în Infern. „Holdele" sunt de fapt li iin mi rare se folosesc de credulitatea oamenilor simpli, i H "i.i Ic ucid copiii dacă le opun rezistenţă. Am putea fi 111 să vedem în acest document uimitor scris în dialect n in.irl urie de primă mână despre credinţele folclorice de la [•In ii i ii Evului Mediu. Trebuie totuşi, şi aici, să fim Minli-uli, atât de evidentă este aici influenţa demonologiei fcwv.uilc: sub numele de Holde se regăsesc uşor acuzele I li IU IU lonale provenite din *Canon Episcopi* (secolul al X-lea) şi 11 nul literaturii scolastice despre vrăjitorie (în special, în fcyrtlurâ cu copiii, din De *universo* a lui Guillaume

In sfârşit, Arndt vrea să afle de la răposat ce soartă şi ni ni" îl aşteaptă: în ce loc din lumea de dincolo va

ajunge când va muri? Vor fi oare scurtate suferinţele pentru că a avut grijă de mântuirea lui Heinrich? Poate sâ *t* cânte la vielă fără a comite un păcat? Trebuie să intre în vreun ordin călugăresc pentru a-şi asigura mântuirea?JJ Mortul dă dovadă de toleranţă şi realism: nu starea socialii mântuieşte, ci meritele personale, şi nu eşti damnat prin muzică, dacă o practici cu bună-credinţă. Cât timp va mal dura lumea? Când se va naşte Antichristul? De data a-ceasta, mortul îşi mărturiseşte neputinţa în a răspunde acestor întrebări, care ţin de tainele lui Dumnezeu.

De-a lungul acestor întrevederi, de la o apariţie la alta, starea mortului se ameliorează încetul cu încetul. Intri două apariţii, el obţine chiar îngăduinţa de a compărea în faţa Domnului şi revine de acolo iradiind o lumină atât de puternică încât Arndt îşi pierde vederea la un ochi. După dispariţia definitivă a mortului care de acum înainte esUI mântuit şi care i-a ordonat să-şi publice revelaţiile, Arnilt îşi recapătă pe deplin vederea. Povestirea se încheie prin citarea martorilor care, în satul Meiderich, pot confirma faptele: aceştia sunt membrii familiei Buschmann, n slujitori şi fratele preotului care l-a însoţit pe Arndt Iu Aachen.

DISCERNEREA SPIRITELOR

Cele două lungi povestiri dialogate pe care tocmai le am rezumat prezintă multe puncte comune pe care le împăr-tăşesc şi cu lunga povestire despre strigoiul din Beaucan i relatată de Gervasius de Tilbury: lungimea textului, re tarea apariţiilor în cursul unei durate mai mult sau mal puţin îndelungate (până la şase luni în ultimul caz), foi deopotrivă narativă şi didactică a documentului, impll carea autorului în desfăşurarea faptelor, fie ca vizionar, fie ca exorcist, fie ca scrib notând sub dictarea unuia dintre martori. în toate cele trei cazuri, se ghiceşte în planul secund existenţa plauzibilă a unui fapt real local. El con stă, cel puţin în primele două cazuri, în traumatism ui provocat de pierderea brutală a unei fiinţe dragi şi în toati cazurile în zvonul ce se amplifică în jurul unui fapt mii mi

fete, care permit unei întregi comunităţi — parohia de la piderlch, oraşele Beaucaire sau Ales — să-şi însuşească ft nimeritul. Importantă, din acel moment, este consem-leii în scris, care necesită mijlocirea clericală şi o modi-.11. inevitabilă a formei şi a semnificaţiei textului: mor-l1 | irezentant al lumii de dincolo, devine purtătorul de nil al legii morale. Martorului apariţiei, care va fi pri-fctil re va transmite mesajul său, acesta îi recomandă inertarea moralei creştine (de exemplu, respectarea Ml inel duminicale) şi îndeplinirea acţiunilor pioase. între ■file trei mărturii, timp de două secole, nu este de mirare ii n ii i rbările şi răspunsurile se verifică, iar unele chiar se nu in li ic aproape identic. într-adevăr, ca şi în *exempla,* £lM"li au devenit instrumentele unei politici ecleziastice îndoctrinare morală şi religioasă, care îşi află astfel un Hm ••eu narativ, dar care se sprijină în fundal pe o întrea-Ilteratură teoretică în plin avânt.

Pentru aceasta din urmă, conceptul central este *discre- \piritum,* discernerea spiritelor, care îşi are justificarea i unul din harurile enumerate de sfântul Pavel (I Corin-tii. XII, 10), dar care, mai ales din punct de vedere Mm le. cunoaşte un succes crescând între sfârşitul secolu-il XIV-lea şi secolul al XVII-lea, în marea epocă a vrăji-i i a demonologiei. Printre primele lucrări importante, multe provin din ţinuturile imperiului, în special de la I ersitatea din Viena unde preda Heinrich de Langen-n (sau de Hessa), autor al lucrării *De discretione spiri-•i* mort în 1397. Lucrările asemănătoare avându-i ■i .uiLori pe Nikolaus de Dinkelsbiihl şi Heinrich de mar s-au bucurat deopotrivă de o mare influenţă[9]. H iliul de la Konstanz, din 1415, a prilejuit noi contro-•>• provocate de revelaţiile Brigittei de Suedia. Cu i li ocazie, Jean Gerson, reprezentantul universităţii Paris, redactează lucrarea sa *De probatione spiritum* • continuă a sa *De distinctione verarum visionum afal-*(I401)[10]. în aceste ■(« scrieri el subliniază neîncrederea ItiMiU(tonală atât în vise cât şi în revelaţiile femeilor, ■tliiiiât există mari asemănări între manifestările diferi-ji'liu teluri de spirite, bune şi rele, el întocmeşte lista virtu-|llni de care trebuie să dea dovadă bunii vizionari: astfel ^■crc/io, adică măsura, în privinţa mâncării, îndeamnă la

neîncredere în aşa-zişii vizionari care se fălesc că tui mănâncă deloc[11]. In general, trebuie să se supună cazin Iii de viziuni şi de apariţii unei grile riguroase — tipic scola tice — de şase întrebări: *Quis? Quid? Quare? Cm Qualiter? Unde?* Aşadar rangul persoanelor, statutul <1r preot, gradele universitare şi, totodată, relatarea scrisă şll temeinic autentificată a revelaţiilor se numără printre celei mai bune garanţii ale veracităţii acestora din urmă.

Un alt tratat se referă mai direct la strigoi: *Tractatus d»\ animabus exutis a corporibus* a lui Jakob de Juterborg de Paradis, care a predat la universitatea din Cracovia, *m* devenit abate la abaţia cisterciană de la Paradis şi a mm ii la Erfurt în 1465. Acest tratat este uneori asociat în ediţii» vechi cu opusculul lui Jean Gobi despre dezvăluirile spi ritului lui Gui de Corvo, burghez din Ales[12]. De la începui autorul notează că sufletele morţilor nu se manifestă toi deauna vizibil, ci prin aruncări de pietre, prin vase care *tl sparg şi prin scaune răsturnate, spre groaza locuitorilm care fug din casa lor. „Lovitură, aruncare, şuierătură, sirii nut, geamăt, plânset, vaiet, aplauze" dovedesc prezenţa invizibilă a sufletului pe care cei vii vor trebui să-l intern gheze. Autorul ia pana pentru a-şi linişti credincioşii invitându-i să ajute sufletele celor morţi şi îndemnam Iu i să facă ei înşişi penitenţă. Tratatul său demonstrează de IM un capăt la altul perfecta integrare a strigoilor în sistemul religios oficial. Jakob de Paradis subliniază chiar ci apariţiile morţilor caracterizează în mod exclusiv creştinii tatea: la sarazini şi la evrei nu apar decât demoni. Nu s ar putea spune mai bine că Purgatoriul a fost o invenll Bisericii catolice. Procedurile concrete prin care se intră In contact cu sufletele morţilor reţin în mod special atenţi > autorului. Cuvintele nu ne înşală: el vorbeşte despn „experimentare", despre „ceremonie" şi despre „interog; ii<i riu" la care sunt supuse sufletele. El mărturiseşte că ni mai ia modelele din Scripturi, ci mai degrabă din tradlţl l Bisericii, din *miracida* şi din *exempla.* Numeroase citaţi împânzesc tratatul său, unde Grigore cel Mare se înv nează cu scolasticii (Toma d'Aquino, Pierre de Taranlalw) şi cu *Etica* lui Aristotel, Ritualul descris ne aminteşte pan l la detaliu de cel pe care spune Jean Gobi că l-a practicul la Ales: patru sau cinci preoţi, care s-au spovedit şi şl au I



u

ulii lai liturghia, se îndreaptă către locul unde are obicei

să se manifeste. în primul rând, ei se asigură că **tează** orice anchetă superstiţioasă": orice acţiune li relată care ar aminti de vechea necromantie trebuie cedând locul unei ceremonii ecleziastice care îi mult, dar care este singura legitimă. Cuvântul i **Ism** nici nu este rostit: acest ritual şi rolul oficial al uHstului nu au încă identitatea pe care o vor dobândi " **târziu[13].** Se aduce o lumânare care a fost binecuvân-I în timpul precedentei sărbători a Purificării *{La*

ui d el e u r) , se î m pr ăş ti e a g

heasmă şi se face semnul cru-, se agită cădelniţa cântându-se „cei şapte psalmi sau " ilielia lui Ioan". „Etola nu pare inutilă", precizează **lob** de Paradis: oare strigoiul de la Beaucaire nu o nu-■ „legătura diavolului"? Urmează o predică umilă desti-il.'i a 1 implora pe Dumnezeu să îngăduie spiritului, fără i' **luce** vreun prejudiciu celor prezenţi, să dezvăluie „cine I de ce vine şi ce doreşte", adică, aproape aceleaşi în-•h.ui puse strigoilor de la Byland: *„Nomen? Causas? ■tntilium?* După rugăciune vine conjurarea a cărei forul.i autorul o dă pentru orice eventualitate:

i **Ugăxn** acum, pe tine, spirite, prin Isus Christos, să ne spui I **Ine** eşti, şi dacă printre noi există cineva căruia tu vrei să-i i.itpunzi, numeşte-l sau desemnează-l printr-un semn: „Este **Hccsta,** N.?" „Sau poate acela, N.?" Şi astfel urmează prin numirea tuturor celor de faţă, căci se ştie că nu va răspunde Mrc Aruia dintre ei. Dacă face să se audă o voce sau o lovitură **Itunci** când cineva este numit, acesta din urmă va trebui să li |Hină întrebările, cerându-i să spună al cui suflet este, de ce ii venit, ce doreşte, dacă doreşte intercesiuni, fie în liturghii, in in pomeni. Şi câte slujbe? Şase, zece, douăzeci, treizeci, o ul.iV Oficiate de care preot? Preoţi regulari sau seculari? Fie In i'osturi: Care? Cum? Câte anume? De cine să fie oficiate? ('.ii despre pomeni, în folosul cui vor fi ele date? în spitale sau in leprozerii? Sau altor cerşetori sau săraci? Şi ce semn va da • I i le spre eliberarea sa?

Autorul notează cu toate acestea că o asemenea cere-
rcleziastică nu este obligatorie totdeauna pentru
"UI Iile defuncţilor. în cadrul intim şi familial, poate
• i **loc** o manifestare directă „a soţului defunct către

I

soţia sa sau invers, a tatălui către fiu sau invers, a maniei către fiică sau invers, a fratelui către frate etc". Aşadar, rl subliniază importanţa relaţiilor de rudenie pe care pov tirile de orice fel ne-au permis să le punem deja în i denţă. Cu toate acestea, acolo unde nu sunt reunite ti i garanţiile ecleziastice, trebuie să se apeleze la alte critei Ij pentru a certifica „adevărul" apariţiei: potrivit exemplclm din Sfânta Scriptură (Buna-Vestire, visele lui Daniel), se pare că în cazul vizitei unui spirit bun, spaima care ii cuprinde pe martor este de scurtă durată. Acordul formal între aparenţă şi fiinţă (între *species* şi *res)* este de aseim nea de bun augur: un mort bun îşi păstrează vocea şlj înfăţişarea de om, în vreme ce un spirit rău se metamor fozează cu plăcere în leu, urs, broască, şarpe, pisică nea gră, câine sau umbră neagră. Numai apariţia porumbii* i albe este pozitivă. în sfârşit, cuvintele şi gesturile spiritului sunt semne care nu înşală: dacă ele contravin credinţei şl moralei, atunci înseamnă că se manifestă un spirit rău... în toate procedurile, grija maniacă pentru detaliu pei mite clericilor să domine supranaturalul şi să-i reducă ambivalenţa semnificaţiilor. Rezultatul ne îngăduie st*] apreciem drumul parcurs de la sfântul Augustin. Nu se mai pune chestiunea negării posibilităţii morţilor de a I vizita pe cei vii: chiar dacă'autorii noştri mărturisesc r;u i tatea apariţiilor vizibile, ei sfârşesc prin a conferi revchi ţiilor morţilor nu doar garanţia Scripturilor şi a tradiţiei narative şi doctrinare ulterioare, ci şi pe aceea a întregului aparat ecleziastic. Purgatoriul, indulgenţele, liturghiile în serie fac parte integrantă din structura economică ce susţine Biserica la sfârşitul Evului Mediu. Strigoii suni una din rotiţele acestei structuri. Clericii nu se mal mulţumesc să înregistreze şi să reproducă povestirile pe care le culeg: necromanţi patentaţi care nu-şi spun nu mele, ei solicită revelaţii de la morţi, în scopul unei gesliu ni integrale a sufletelor de pe pământ şi din lumea de dincolo, şi al unui beneficiu ale cărui aspecte material* şi spirituale nu pot fi disociate. Totuşi, ei nu fac acest lucru fără o anumită angoasă, căci semnele nu sunt niciodată absolut sigure, Duşmanul pândeşte cea mai mică slăbi ciune, obsesia demoniacului şi a vrăjitoriei, care va caracteriza începuturile Vremurilor moderne, este deja sim ţită peste tot.

Lungile dialoguri cu un strigoi, despre care am vorbit, in comun, în afară de forma şi temele lor, faptul de a fi «I destinate sau chiar oferite unui papă sau unui îrnpă-i le intră astfel într-o altă serie, care a fost menţionată de mai multe ori: cea a revelaţiilor morţilor care se II la suveran, fie că acesta este beneficiarul[14], defunc-4iui destinatarul viziunii.

i iiliţia acestora este foarte veche. Cercetând trecutul 'pulem regăsi în episodul evocării lui Sarnuel de către li iloarea din Endor, la cererea regelui Saul. în timpul yiihn Mediu timpuriu se înmulţesc marile viziuni „poli-ile lumii de dincolo, după modelul acelei *Visio Wettini,* ală călugărului Heito de Reichenau (824), care le chinurile suferite dincolo de mormânt de Carol cel IM Puţin mai târziu, *Visio Rotcharii* dezvăluie, dimpo-I i laptul că împăratul este de acum înainte mântuit. i i .j tip de viziuni înfloreşte din nou în epoca ottonl-' i La sfârşitul Evului Mediu, suveranii acordă mai n11.i atenţie literaturii profetice şi „revelaţiilor" viziona-ii mistici, aşa cum sunt Brigitte de Suedia (1373) şi Icilna da Siena (1380)[16]. între timp, trebuie să menţio-III şl legendele milenariste referitoare la „regele ascuns" l'Ai'iil moarte era pusă la îndoială, la împăratul Zilelor de *r* Urmă a cărui întoarcere salvatoare sau reincarnarea ■ in un nou suveran erau aşteptate cu înfrigurare. Astfel, ■tu ,i de la moartea subită a împăratului Frederic Barba-■lii'..i in cursul cruciadei din 1190, au început să circule ■M ••!<•(ii. Iar când Frederic al II-lea a devenit împărat treizeci llli .IIii mai târziu, mediile ioachimite şi partida imperială MHile pontifului roman au văzut în el pe împăratul Zilelor ||lr | ie Urmă care urma să pedepsească Biserica coruptă şi jM instaureze Regatul Spiritului[17].

I)e obicei, povestirile despre apariţiile regilor defuncţi (iu prezintă nici această amploare, nici asemenea mize. în ah IM (ura lor narativă şi în conţinutul lor, ele nu se deose-irw deloc de povestirile despre strigoi obişnuiţi: am *văzut* HI ■ i li cu prilejul „marelui miracol" relatat în ultima treime M TI olului al Xl-lea de *Cronica din Iha,* în Galicia, privind

apariţia regelui defunct Sancho văduvei sale, regina Godo Caracterul pur regal al unor asemenea povestiri se afirmU mai târziu şi în alte locuri: în regatul Capeţienilor, în cel iii Plantageneţilor, acolo unde puterea şi ideologia monarhl^H cunosc cele mai semnificative progrese. La puţină vremj după moartea regelui Franţei, Filip August (1223), circula nişte *Visiones Philippi* care asigură că regele, profitând de protecţia sfântului Denis, patronul dinastiei şi al necropo lei regale, a urcat la ceruri. Chiar în ceasul când regele s-ij stins, un muribund — foarte departe de locurile acelea, In Italia — ar fi beneficiat de apariţia sfântului Denis însoţit de suveranul îmbrăcat în alb şi precedat de îngeri. Acea i ■ povestire, colportată imediat de cronicari (Guillaume le I Breton, Philippe Mouskes) şi predicatorii legaţi de dimi are drept origine abaţia Saint-Denis şi anturajul imediat al] regelui[18]. Dominicanul Etienne de Bourbon culege o versi-l une a acesteia chiar de la sora regelui defunct, Sybille de] Beaujeu. în acest *exemplum,* dominicanul insistă asupra concepţiilor sfântului Denis: regele este mântuit pentru c4] în timpul vieţii totdeauna „a onorat sfinţii şi sărbătorile loi a cinstit şi a luat sub protecţia sa bisericile şi locurlli sfinte, a apărat persoanele religioase"[19]: un întreg prognmi politic şi o schiţă de hagiografie sunt conţinute în ace; scurtă povestire! Dacă ar fi să-i dăm crezare surorii regcl 111 (sau dominicanului), Filip a fost un rege atât de desăvârşit încât aproape că nici nu era nevoie să se oficieze rugăciuni pentru sufletul său: puţin a lipsit ca regele să devină un sfânt, ideal pe care urma să-l împlinească nepotul său Ludovic cel Sfânt.

într- adevăr, tocmai pe acesta din urmă l-a visat erei lin ciosul său tovarăş Joinville, în vreme ce suveranul, pi le tenul său, era mort (din 1270) şi canonizat (în 12! Apariţia onirică cuprinsă în povestirea autobiografica lăsată de Joinville, *Cartea* care celebrează amintirea prieteniei lor, moaştele de care autorul nu se consolează că estij lipsit, statuia pe care promite să o ridice sunt tot atâtea Jocuri ale memoriei" stabilite întru cinstirea regelui sfânt,

Anumite povestiri îndeplinesc funcţii politice şi dinai tice încă şi mai explicite. Povestirea cu strigoi dobândeşte atunci o eficacitate care, cel puţin în două cazuri, nu lasft nici o îndoială: când Petru Venerabilul îl întâlneşte la

tliiiuanca, în primăvara lui 1142, pe regele Alfonso al I lia. el poate menţiona revelaţiile unui strigoi referitoa-l.i bunicul defunct al suveranului, regele Alfonso al lia de Castilia şi Leon. întrucât acest rege a fost elibe-I din caznele sale de pe lumea cealaltă graţie rugăciu-Im călugărilor clunisieni, abatele îi poate pretinde i < i inului plata datoriilor sale către abaţie. Un acord în • i sens a fost efectiv încheiat la 29 iulie 1142. în Mda, apariţia contelui defunct Conrad de Staufen vasali ui său Walter are o funcţie şi o eficacitate analoagă. in Iul îl însărcinează pe mesagerul său să ceară fraţilor (I Frederic de Biiren şi episcopul Otto de Strasbourg să i/rslrcze cu generozitate biserica de la Sainte-Foy. Un act donaţie datat 23 iulie 1095 atestă că misiunea sa a fost 'iinunată de succes. De altfel, această lungă povestire Nu ilână cu o profeţie dinastică anunţând că descendenţii lit< rlui vor fi regi şi împăraţi: prezicerea s-a realizat în \.*w* (prin suirea pe tron al lui Conrad al III-lea) şi în i I r>2 si 1155 (când Frederic al III-lea de Suabia a devenit jfc i mulul său rege apoi împărat sub numele de Frederic I). Şl in alte cazuri, povestirile despre apariţii de morţi des-Un.iti* suveranilor au o funcţie de Oglindă a prinţului. Le-iriiclii cortegiului lui Hellequin, atât de gustată la curtea liij-'.llei, nu trebuia ea oare să-i sugereze regelui reformarea guvernării sale? Cronica abaţiei de la Peterborough stabi-o legătură explicită între apariţia trupei fantastice şi li unirea, nefericită de către rege, în 1127, a unui abate co-. La curtea Plantageneţilor, evocarea cortegiului lui pirllequin în scopurile satirei politice era tradiţională: în IIVI"), consilierul regelui Pierre de Blois îi compară pe acei ■ i *wuilcs* pervertiţi cu „cavalerii lui Herlevinus". Walter Map Vei Ic. in ceea ce îl priveşte, în conducătorul cortegiului lui llrllequin un rege legendar al „străvechilor britani", Herla, ii notează că apariţiile trupei morţilor au încetat după pi lumi an al domniei lui Henric al Il-lea Plantagenetul în ' 1 I !).[r]). Pentru el, curtea Angliei s-a substituit vechii armate l morţilor şi asupra ei apasă blestemul pe care regele nu-l Vii puica evita decât reformându-şi propria sa *familia.*

I)c aceste povestiri, care, din motive diverse, prin reve-l 'i iile strigoilor în serviciul puterii monarhice, se apropie şi »f deosebesc deopotrivă cele trei relatări ale lui Gervasius

de Tilbury, Jean Gobi şi Arndt Buschmann. Toate trei într-un fel sau altul, au fost adresate unor suverani. Nu numai că Gervasius de Tilbury i-a dedicat în 1214-l215 *Otia imperialia* împăratului Otto al FV-lea de Brunswick, dar el afirmă şi că i-a adresat acestuia şi un raport special şi secret despre apariţia strigoiului de la Beaucaire: „îţi trimit printr-un sol credincios, în plic secret, serenissinir Prinţ, ceea ce îl mulţumeşte pe Dumnezeu şi ceea ce îl su pară din parte-ţi, aşa cum am auzit din gura sa (a strigoi 11 lui), pentru ca astfel să te bucuri de această bună dispozl ţie divină iar cea rea (dispoziţia) să te facă să întreprinzi o meditaţie de penitenţă şi, străduindu-te să progresezi în bine, să te grăbeşti să ocoleşti răul sau să-l remediezi"[50], Datoria de penitenţă a unui împărat învins, exilat pe do meniul său îndepărtat de la Brunswick şi simţind apropl erea morţii (va muri în 1218), nu are decât o dimensiuni individuală. Aluziile persistente la cruciada albigenzilor care tocmai se încheiase şi despre care strigoiul ar fi declarat că Dumnezeu aproba masacrul ereticilor, ca şi urmi rea textului care explică cum a fost excomunicat contele Raymond al V-lea de Toulouse pentru că a comis un sacrilegiu[21], arată că o asemenea povestire îi amintea împăratului să se preocupe de reforma creştinătăţii.

Nici Jean Gobi, nici Arndt Buschmann nu adresi regelui sau împăratului, ci papei, versiunea lungilor lor po vestiri despre apariţii. în 1325, dominicanul a citit în faţa consistoriului reunit la Avignon un scurt proces-verbal a] dialogului său cu strigoiul din Ales. Doar două manuscrise au păstrat această versiune scurtă a *Dialogului,* în vrerne ce versiunea lungă, ulterioară, a beneficiat de o difuz mult mai largă. Este foarte probabil că ea a apămt cu un deceniu după disputa Viziunii Beatifice, în care era impli cat papa Ioan al XXII-lea. Cât despre ţăranul Arndţ Busch mann, care a primit în 1437-l438 revelaţiile bunicului său defunct Heinrich, el ar fi intrat în ordinul premontrezilor l.i ordinul acestuia din urmă şi ar fi încredinţat scrisului reia tarea viziunilor sale, înainte de a-şi oferi opusculul papei Nicolae al V-lea, în 1450, la Roma. Aceste trei lungi r< laţii se alătură astfel genului, caracteristic pentru sfârşii ui Evului Mediu, al memoriilor profetice adresate papei sau suveranilor pentru a le întări eforturile în direcţia acelei

fiti matio morale şi politice din regatul lor şi din •••ii luâtate. în acelaşi context se mai pot menţiona şi alte irvii povestiri cu strigoi unde recurgerea la alegorie este ii i lileraturii politice din această epocă. Este cazul în *Urr lamentable et consolatoire* adresată în 1396 regelui Ud Richard al II-lea de către un „bătrân singuratic dinii i iicstinii de la Paris", care nu este altul decât Philippe Me/.leres. Richard tocmai se căsătorise cu Isabelle, fiica **mal** mare a regelui Franţei Carol al Vl-lea, şi armata urlaţilor fusese zdrobită de turci la Nicopole. Philippe de **res** i se adresează lui Richard al II-lea pentru a-l în-pnina să pună capăt războiului cu Franţa, ca şi Marii **Slilsine:** un apel pe care îl lansase deja, în zadar, încă din) în opera sa principală, *Le Songe du Vieil Pelerin.* Şi de ■ istă dată, *Epître* se încheie printr-o viziune: unul din-**cruciaţii** învinşi, Jean de Blezy, îi apare autorului; este **postum** de pelerin, însângerat, cu o rană mare în partea i m i . şi îi dezvăluie „bătrânului singuratic" că în ajunul **JtAllel,** tabăra regelui Ungariei a primit vizita unei doam-ilslerioase, *Discipline de Chevalerie,* „mama victoriilor", ll'iiiată de un câine (un „brac ce se gudură"), alegoria *plicnţei duble.* Dar, aproape numaidecât, un uragan a |f*<ll^urat-o pe Doamnă, semn prevestitor al dezastrului J t a i e creştinii urmau să-l sufere a doua zi. înainte de a PHh|i.iica, cavalerul, veritabil mort viu, cere să li se acorde Jtilor tuturor „creştinilor prizonieri, din lumea aceasta ca (I i II n cealaltă"[22].

a din secolul al Xll-lea (cu acel *Policraticus* al lui Unim de Salisbury, prima lucrare a genului), gândirea poli-M a a Evului Mediu s-a exprimat în lucrări teoretice ce «vrau, după caz, un caracter mai mult sau mai puţin di-lliicllc sau filosofic. Acest lucru se vede mai ales începând •.ccolul al XlII-lea când teoreticienii scolastici — Toma I ilAqiiino, Gilles de Roma — încep să se inspire din *Politica* lui Aristotel. Dar „politicul" în Evul Mediu reprezintă şi **Hllccva:** el nu se poate concepe fără manipularea unor em-l i l i i i i c .şi ritualuri marcând caracterul sacru al puterii şi al suveranului, fără ascultarea înfrigurată a revelaţiilor veni-\v i l l u lumea de dincolo, care îl confirmă pe rege în autori-lulea sa şi îi prezic destinul (după modelul ambiguu al lui huni adresându-se prezicătoarei din Endor). Alături de

sfinţii tutelari cu care se înconjoară fiecare dinastie, di- îngeri sau de Christos care apar pe câmpul de bata IM strigoii aveau contribuţia lor în acest mod medieval de i gândi politicul. O astfel de viziune reiese la începutul so 11 lului al XTV-lea şi din *Romanul lui Fauvel,* în care rej morţilor, Hellequin, face un vacarm *{charivari)* îndrăcit d cărui destinatar ar fi putut bine să fie regele Franţei...

„VACARMUL" DIN *ROMANUL LUI FAUVEL*

Prima menţiune a ritualului de *charivari*,* care este I prima sa descriere exactă, se găseşte într-o lucrare literari de la sfârşitul Evului Mediu, *Romanul lui Fauvel* (ROIM.MI de Fauvel). Acest roman versificat (3 280 de versuri oc1<> i| labice, în două cărţi) a fost scris între 1310 şi 1314 de **ufi** cleric notar al cancelariei regale, Gervais du Bus. Unul **dl™** manuscrisele păstrate (Biblioteca Naţională, Ms. fr. Mii) conţine în plus câteva interpolări adăugate în 1316 şi **carii** s-ar datora unui anume Chaillou de Pesstain sau Raoiil Chaillou, baliv în diferite provincii, apoi anchetator reloi mator: un ofiţer ataşat, ca şi Gervais du Bus, la curteJ regelui. Descrierea ritualului de *charivari* este conţinuta într-una din aceste interpolări din 1316, cea mai lungă. Acest pasaj este cu atât mai preţios cu cât descrierea vei sificată este ilustrată cu patru desene în culori şi însol II de „cântece prosteşti" prevăzute cu notarea lor muzical a căror formulare cu dublu înţeles are un conţinut obsi Aici se intercalează şi aşa-numitul *lai des Hellequini* care ţine mai curând de lirica de curte:

En ce dous temps d'este, tout droit ou mois de rnay
Qu'amows met par pense maint cuer en grant esmay
Fîrent Ies Herlequines ce descor dous et gay...[a]**

Toate acestea alcătuiesc aşadar un fel de docunu ni „total", în acelaşi timp textual, muzical şi iconic. în plus.

**Charivari* - vacarm, zgomot asurzitor, muzică discordantă (n. *li* I **
în acest dulce timp de vară, negreşit în luna mai/ Când dragi pun pe gânduri multe inimi tulburate/ Herlequinii au făcut acest di blând şi vesel...*[n. tr.).*

lineiisiunea pur rituală se dublează cu o dimensiune HI ii .1". întrucât zarva acestui *chalivali* este comparată de OU năvălirea sălbatică a cortegiului lui Hellequin. Rclucătorul morţilor este înfăţişat în două dintre desene un uriaş purtând pe cap aripi de pasăre răsucite spre Inie. care însoţeşte, pe jos sau călare, cortegiul măştilor. 1 inul eponim al romanului, Fauvel, este un cal alegoric [l'Anil nume este extras din iniţialele celor şase vicii: *Ult'iie, Avarice, Vilenie, Variete, Envie, Lâchete** Fauvel ....isiderat răspunzător pentru că a „tulburat" *(bes-y* 1 ir) ordinea lumii şi a regatului: este tema lumii răs-■liatr. Această dezordine este în primul rând politică, lin moment ce eroul este *torche,* adică flatat şi urmat în Bun la sa de rege, papă şi nobili. în cea de a doua carte, ■vrl. Instalat în palatul său, decide să se căsătorească norocul *(Fortune),* care totuşi îi respinge avansurile, dar li'inu'ă în braţele Gloriei Deşarte. Din această unire, h«ala sub atât de rele auspicii, se nasc nenumăraţi „fau-il noi", care dezonorează cea mai frumoasă ţară din lume. | 11 casta, speră autorul, va fi în final salvată de „crinul illâ(ii". Interpolarea care ne interesează intervine în Jinenlul căsătoriei „cu mâna stângă" dintre Fauvel şi || Deşartă: abia s-au retras mirii în camera lor că MIM ieste cel mai formidabil *chaliuali* ce a fost văzut vreo-H la răscrucile oraşului printre străzi":

(>iu- chalivali si parfaiz
Ci 11 ***desguiser,*** *pai diz, parfaiz,*
Nr /II *corn cil en toutes choses.***

1 li 1 rierea şi imaginile care se intercalează între rân-in 1 insistă în special asupra travestirilor şi măştilor: unii liiiln cei care contestă căsătoria lui Fauvel şi-au întors Inimic „cu faţa în spate" sau se îmbracă cu un sac sau o ■ft.i 1 le eâlugăr. Prefăcându-se că sunt beţi, fac un tărăboi H ii.lensile de bucătărie pe care le lovesc unele de altele

■'-. am lăsat numele viciilor în original, pentru că, altfel, iniţia-I U'ncluse nu ar mai da cuvântul Fauvel. Versiunea lor românească 1 1 Iiiguşirea, Avariţia, Josnicia, Nestatornicia, Invidia, Laşitatea.

vacarm aşa desăvârşit/ Prin deghizări, prin zise şi făcute,/ Nu ■ nl> li .IIKI precum acesta.

(tigăi, cârlige, grătare, vase de aramă, lighene). Alţii, < şi-au cusut pe ei ugere de vacă, fac să sune clopoţei să răsune alte instrumente de percuţie: tobe, ţimbale, mu rişti. Soseşte şi un car având deasupra un „mecanism cilii roţi de căruţă" ale căror spiţe lovesc, învârtindti-se, ■ drugi de fier şi fac un zgomot de tunet. Alţi bărbaţi pc> *barboeres,* adică sunt mascaţi precum „sălbaticii". Intr a devăr imaginile dezvăluie, într-un cadru urban unde s tatorii sunt la ferestre, năvala măştilor bestiale sau diabo lice, în timp ce anumite personaje sunt travestite în fenn I Textul precizează acest lucru: ei strigă, fac gesturi obs< (unii „îşi arătau dosul"), sparg uşi şi ferestre, aruncă **cil** sare sau cu urină de animale. Apoi, prin două detalii, rllu aiul capătă o conotaţie explicit funerară:

Avec eus portoient deux bieres
Ou ii avoit gent trop avable
*Pour chanter la changon ou deable (...)**

într-adevăr, imaginea arată patru personaje ce duc, faţa lui Hellequin pe cal, două „coşciuge" ce conţin tigve i bărbaţi şi de femei înscrise în nişe ce ne trimit cu gândul la relicvarii. Putem pe bună dreptate să ne gândim Iu | capete de morţi şi în special de damnaţi („capabili să câ cântarea diavolului"), cu atât mai mult cu cât unul dind acestea este negru şi lasă să se vadă un rând de dinţi[24].

Apoi, îndată după aceasta, se produce conducătm ni trupei morţilor:

II y ravoit un grandjaiant
Qui aloit trop forment braiant;
Vestu est de son broissequin (d'un drap);
Je croi que c'estoit Hellequin,
Et tuil li autre sa mesnie,
*Qui le suivent toute enragie (...)***

* Purtau cu ei două coşciuge,/ in care erau nişte pocitanii în stan Să cânte cântarea diavolului (...) *(n. tr.}.*

** Se zărea-n frunte un uriaş/ Ce mergea zbierând foarte:/ înfăşural bl giulgiul său:/ Cred câ era Hellequin,/ Iar ceilalţi erau ceata sa,/ Care I urma turbată... (n. *tr.).*

I icsrrierea care urmează insistă asupra slăbiciunii „roi-■hiltii" său, care ne face să bănuim că acest cavaler fan-tlir se întoarce din exil, ca un strigoi:

/\u.s.si *corn si venist d'essil**

Dar poetul conchide că vacarmul nu a fost suficient de pentru a-l deturna pe Fauvel de la proiectele sale luilrluioniale şi de la „cinstirea soţiei sale". Trebuie să ■in nit lin de altfel că chariuan-urile nu vizau atât să împie-■|< r realmente căsătoriile contestate cât să obţină, în be-Krli< iul grupului de tineri, o compensaţie care îi permitea ■r rxemplu să-şi încheie noaptea la tavernă...

inii adevăr, acest pasaj pe drept cuvânt celebru le-a Hnil de multă vreme istoricilor şi folcloriştilor prilejul de *m* «i pune întrebări în legătură cu originile şi funcţiile ■Jlu.iliilui de *charivari,* în special în cazul — atestat în Ti,mia îndeosebi de la sfârşitul Evului Mediu — în care el Rnc să sancţioneze o căsătorie nepotrivită. Aici se face frli'i ire mai ales la cazul recăsătoririi unui văduv cu o jAn.iră fată prelevată astfel din „stocul" soţiilor potenţiale Mima tinerii bărbaţi din sat sau din satele vecine puteau IA Ic ceară mâna[25].

totuşi, o specialistă în literatura medievală, Nancy F. H«>'..ilado, a amintit că este necesar să se ţină seama de || irc|licitatea documentului literar[25]. Luând o poziţie con-lim.i interpretărilor precedente, ea neagă posibilitatea lliirl lecturi etnologice directe a lui *Fauvel* De altfel, ea no-Ir.i/â. împotriva ipotezelor lui Carlo Ginzburg[27], că această iii .c i icre a ritualului de *charivari* este singura care face Irlcilre explicită la Hellequin. încă de la prima mărturie, la Im rptitul secolului al XIHea (cea a lui Orderic Vital), mo-llviil cortegiului lui Hellequin a devenit o temă literară ce vi/.i dccianşarea râsului mai curând decât provocarea spai-liui Se vede acest lucru, între altele, în secolul al XlII-lea, IM *.leu de lajeuillee [Jocul Armindenului)* de Adam de la Hulit', în care Crokesos, trimisul „regelui Hellekin", năvă-li-.Ic pe scenă într-un zgomot de clopoţei[2S]. Punctul culmi-fuml al acestei evoluţii va fi, în *commedia dell'arte,*

* (a şi cum ai- fi venit dtn exil (n. *tr.).*

asimilarea lui Hellequin cu Arlechine în aceste condl|Ji este hazardat să vedem în interpolarea din *Fauvel,* cum propune Carlo Ginzburg, confluenţa unui „ritual" fol* cloric cu un „mit" mult anterior şi referitor la întoarci colectivă a morţilor. Dimpotrivă, pentru N. F. Regalado, < vorba doar de o combinaţie de teme literare, având doar scopul de a sublinia satira morală şi învăţătura prinţului care sunt finalităţile romanului. Pentru ea, *Romanul lut\ Fauvel* „nu este o oglindă a realului, ci o oglindă a prinţului

într-adevăr, nimic nu ne autorizează să speculăm asupra originilor indo-europene (sau chiar şi mai vechi) aloi cortegiului lui Hellequin. Dimpotrivă, noi am propn interpretare istorică a acestuia în contextul formării fetuln lismului şi al opoziţiei Bisericii faţă de războiul feudal. In acelaşi mod, este esenţial să se ia în considerare contexi ui istoric şi specificitatea mărturiei istorice pe care o constă tuie *Romanul lui Fauvel* N. F. Regalado merge în aci sens, dar mie mi se pare că se poate deopotrivă nuanţa | depăşi demonstraţia sa.

Să o nuanţăm, pentru că *Romanul lui Fauvel* nu este ■ dacă vrem să cercetăm cu atenţie cuceririle etnologiei *con** temporane — singurul loc al întâlnirii dintre trupa mort şi ritualul de *charivari.* Motivul literar este susţinut aici d credinţe remarcate adesea pe teren de etnologi[29]. Ritualul de *charivari în* caz de recăsătorire dezvăluie în mod grolc < figura soţului decedat (în general soţia văduvului) pe cari cei ce îndeplinesc ritualul ar căuta să o aline. Având sarcl j na controlului alianţelor matrimoniale şi deci a unei pai (I esenţiale a reproducerii grupului social, tinerii sunt mijlo citorii între generaţii, între vii şi morţi. Practicile lor rituale I vizează nu numai *un* mort, ce trebuie să fie despărţit ddl nitiv de fostul său soţ, ci — aşa cum a notat C. Ginzburtf — pe toţi *morţii* comunităţii. Deghizându-se şi provocând un zgomot infernal, tinerii par să imite întoarcerea colectivă a morţilor, care şi-a găsit cea mai viguroasă expresie 1l- j terară în cortegiul lui Hellequin. Cu toate acestea, mal degrabă decât despre mimetism, mi se pare mult mai just s| vorbim despre o omologie rituală între două forme de tran.i gresare, cea pe care morţii înşişi o operează străbătând in sens invers limitele dintre moarte şi viaţă, şi cea pe cafl măştile şi deghizările o întruchipează abolind deosebirile

|\i in la mentale ale antropologiei creştine, dintre bărbat şi li nicie, om şi animal, om şi demoni[30]. Astfel, prin măştile iti li ,Ivestirile ritualului de *charivari* ca şi prin cele ale car-|h«i val ului, tinerii mai mult *evocă* morţii decât să-i imite, ■nil iu ca aceştia să vină să sancţioneze „unirea dificilă" a ■i căsătorii nepotrivite sau contrară normelor sociale Jiu morale. Desigur, istoricul nu analizează, o dată mai nuli. decât o povestire care, în plus, este preluată aici în-*m* II formă literară constrângătoare. Dar în fundalul aces-*Wp* povestiri, nimic nu ne interzice să auzim ecoul unor fc»n Hei rituale reale şi poate noi pentru epoca lor.

Trebuie să revenim însă la contextul exact al mărturiei, MU ei im ne invită în mod justificat N. F. Regalado. Se pare Rjii.ir că se poate merge mai departe pe această cale. PJUaheth A. R. Brown, istoric al domniei lui Filip cel Fru-. sugerează stabilirea unei relaţii între descrierea lite-a ritualului de *charivari* oferită de *Fauvel* şi situaţia II h .1 ce domnea la curtea regelui Franţei în aceiaşi ani[31], hp cel Frumos a murit la 29 noiembrie 1314, chiar în ml in care Gervais du Bus, membru al cancelariei regale, I încheia romanul său satiric. Vor domni apoi în mod bceslv cei trei fii ai regelui: Ludovic al X-lea (1314-l316), lip al V-lea (1317-l322) şi Carol al IV-lea (1322-l328)[32], vi cuie ce sora lor Isabelle se căsătorea cu regele Angliei, Mu.ml al Il-lea. Or, în primăvara lui 1314, cu câteva luni

Iltiin tea morţii bătrânului rege, foarte slăbit deja, Isabelle pil nuntă tatălui său purtarea scandaloasă a două dintre lin matele sale, Marguerite (soţia viitorului Ludovic al X-lea) I Hlanche (soţia viitorului Carol al IV-lea). Ambele sunt in prinse în flagrant delict de adulter în compania a doi in ii cavaleri de la reşedinţa regelui. Ele mărturisesc că ilullcrul lor durează de trei ani. Cei doi cavaleri (doi fraţi, BTCM <c agravează caracterul scandalos al crimei) sunt lltipnili de vii iar cele două prinţese sunt tunse şi închise la i ii IIcaii-Gaillard. Cea de-a treia noră a regelui, Jeanne de ■ui'Uiindia (care este chiar sora Blanchei), este acuzată de [l'iiinplieitate, dar lăsată în libertate. Or, ceea ce este în joc I IM arest scandal nu este doar morala conjugală. Ultrajul ii'lu-. seniorului, înşelat de soţia lui ca în romanele de lft II ie. se dublează, în cazul unor asemenea personaje, cu o Ipii'illllâ viciere a sângelui regal, un pericol groaznic pentru

legitimitatea succesiunii dinastice. în sfârşit, absenţa, In privinţa celor trei fii ai lui Filip cel Frumos, a unei desccn denţe bărbăteşti şi recurgerea în 1328 la vărul lor Filip (al Vl-lea) de Valois pentru a-i succeda lui Carol al IV4ea, **vof]** permite îndepărtarea dubiilor care ar fi putut plana asii| n i unei succesiuni dinastice în linie directă[33].

Romanul luiFauvel (1314) şi interpolarea sa referitog la ritualul de *charivari* (1316) sunt strict contemporane acest scandal ce a tulburat chiar mediul în care lucrat Gervais du Bus şi Chaillou de Pesstain. Dată fiind dimer siunea politică şi satirică a operei lor, nu se poate exck prin urmare că acest *charivari* literar ar fi fost şi un nici de a critica, cu cuvinte încifrate dar înţelese de toţi, ac li terul prinţeselor şi orbirea soţilor lor. Naşterea numer şilor mici „fauveli" din unirea funestă dintre Fauvel Gloria Deşartă demonstra îndeajuns pericolul nesuprav gherii relaţiilor soţiei unui viitor rege... Satira permitea se amintească acest lucru încredinţându-i regelui inoili lor, Hellequin, grija de a conduce alaiul de *charivari* sub ferestrele palatului.

VIII Timp,

spaţiu şi societate

iismise pe cale orală, încredinţate scrisului, retran-
< li ti amvon de către predicatori, bucurându-se, în
ilc. (le o difuzare mai savantă pentru a ajunge la cele
.iile sfere ale creştinătăţii, sau intrând în lucrări sau
iOri destinate regelui, povestirile despre apariţii aco-i
întreagă gamă de funcţiuni. Ele exprimă şi, toto-
lasonează diversele modalităţi ale credinţelor în
ui cerea morţilor sau în pedepsele Purgatoriului. Ele
H/a să impună o morală şi norme de comportament.
I' ilintre ele participă din plin la evoluţia ideologiei

'■ plan mai general, dincolo de figura centrală a strigo-i
ia mesajului explicit pe care îl oferă revelaţiile sale, 'i
intrigă a povestirilor este purtătoare de sens căci, i
Induse mereu sub forme asemănătoare, ea sfârşeşte i
configura viziunea despre lume a auditorilor sau a
linilor. Astfel încât, prin difuzarea lor masivă, povesti-
ni'lcplinesc şi o funcţie cognitivă, inducând şi confirmi I
reprezentările despre structurile spatio-temporale i.
lumea de aici şi lumea de dincolo) sau despre struc-
•OClale din care morţii, ca şi cei vii, fac parte inte-'i i
La fel se întâmplă — aşa cum vom vedea în fc|n icre
— cu reprezentările persoanei umane (relaţiile iii
nllet şi trup) şi cu condiţiile perceperii şi figurării
■llblliilui.

Povestirile despre strigoi abundă în notaţii temporale ţ spaţiale. Mai multe logici temporale se interferează: timp individual propriu mortului (data decesului său, timpul care s-a scurs de atunci) se combină cu timpii colectivi (Ir special liturgici) care valorifică anumite momente ale a lui, ale săptămânii sau ale zilei. Pe de altă parte, timpi morţilor, aşa cum şi-l imaginează cei vii, este în mod n< sar dublu: el ţine deopotrivă de lumea terestră unde irum pe mortul şi de cealaltă lume, de unde vine (în special din Purgatoriu). Aceste două faţete ale timpului sunt puse td corespondenţă şi intră uneori chiar într-un rapo™ proporţional (se spune, de exemplu, că o mie de ani i» pământ sunt echivalentul a trei zile petrecute în focul pui gator[1]. Iată ce îngăduie acţiunea viilor în favoarea morţii <n, întrucât anii de indulgenţă dobândiţi de cei vii scurt* cu un număr de ani egal sau proporţional durata îru < i cărilor suferite de defunct în Purgatoriu[2]. Acest „timp flfl Purgatoriului" fixează în general termenele cronologii i între care un mort poate să apară pe pământ, între, pe dl o parte, momentul decesului său şi al judecării speciale I sufletului său şi, pe de altă parte, pe termen mai lung saifl mai scurt, momentul eliberării sale către Paradis. în sl.n şit, aceste durate se înscriu într-o perspectivă escatolo. pe termen mai îndelungat, al cărei ţel final este învieri > morţilor şi Judecata de Apoi.

Ca regulă generală, un mort se presupune că apare ci|l puţină vreme după decesul său. El este, s-ar putea spuneJ „cald" încă în memoria acelora care l-au cunoscut. Timpul strigoilor este timpul memoriei pe viu, al doliului celof apropiaţi şi al conflictelor pe care moştenirea le provoacU între ei. Acest timp se epuizează cu stocul de liturghii prM văzut de testator. Durează câteva luni, poate un an, rari ori mai mult. Numeroase povestiri cu strigoi insistă aşad.u asupra caracterului recent al decesului, precizând timpul scurs ulterior. Cazul lui Heinrich Buschmann care îi apartj nepotului său Arndt la „patruzeci de ani fără douăspre/< ■ săptămâni" de la decesul său este excepţia ce confirm i regula. Datorită seriilor de povestiri despre miracole sau de *exempla,* se pot propune câteva elemente cifrate. In acele *miracula* ale lui Petru Venerabilul intervalele clini i ■



im.iile şi apariţie se eşalonează de la câţiva ani şi chiar ard după deces (I, cap. XI şi XXTV) la patru sau două ..... (I, cap. XXVII şi XXVIII) şi chiar câteva zile (I, cap. X)\ XXVI şi II, cap. XXVI). Apariţia de care autorul însuşi a t Iciat în vis trebuie să fi intervenit imediat după deces II ■ ap. XXV). Din culegerea de *exempla* a lui Cezarie de II. i lerbach, cinci se referă la un interval de câţiva ani. I.....a indică intervale între zece şi şapte ani. Un altul vor- despre o primă apariţie după un an şi despre o a ■oua un an mai târziu. în alte cinci povestiri este vorba ■"«pir treizeci de zile. Cinci alte apariţii se produc după ii. i ■tei, şapte sau doar patru zile sau chiar după „câteva ■!«•" In sfârşit, trei apariţii au loc încă de a doua zi după Irrts. în aceeaşi noapte sau „imediat după". în majorita-llM razurilor, apariţia intervine aşadar în plin doliu şi sub-■ni.i/ă întregul gol pe care moartea l-a săpat printre cei vii. Începând de la data decesului, timpul liturgic al rugă-■li II iilor şi al slujbelor pentru mort, celebrate în curs de ■fi. şapte sau treizeci de zile (treizecime) şi „la împlinirea ■IIului" (la comemorarea morţii), determină numeroase mp.ini ii. Astfel călugării de la Marmoutier sunt convinşi că Rinul din fraţii lor, decedat în Anglia, a apărut la data *mitici idei* sale, adică în ziua comemorării decesului său »in iiunat pe „sulul" (pomelnicul) morţilor, în vreme ce el ■I .1 dat sufletul chiar în acea zi şi nu cu un an înainte. KliiMIII revin la diferitele scadenţe ale rugăciunilor şi ale lll II robiilor de care beneficiază personal, pentru a-şi da «'urna de eficacitatea acestor intercesiuni şi a le cere celor Ivii un efort suplimentar în favoarea lor, mulţumindu-le ||li.iiiik' de a dispărea definitiv.

U.KNDARUL MORŢILOR

Arest timp specific mortului, care depinde integral de I.I decesului său, se intersectează cu timpul colectiv al Ini vii, cel al calendarului şi al sărbătorilor, al zilelor săp- II i.i nil şi al împărţirii între activităţi diurne şi nocturne. I hi ia îi atribuie abatelui de Cluny, Odilon, Sărbătoarea I 11 Hor, fixată la 2 noiembrie, a doua zi după Sărbătoarea ii mor Sfinţilor[3]. Celebrarea Sărbătorii Morţilor este bine

atestată începând cu aproximativ anul 1030[4]. Dar existau şi alte sărbători destinate unor categorii speciale de defum n sau supunându-se unor uzanţe liturgice mai vechi locale. Este probabil că Biserica, fixând la data de 22 februarie Sărbătoarea Scaunului Apostolic, a vrut să anu leze acele *parentalia* romane şi sâ facă să dispară obiceiul libaţiilor pe morminte. Sărbătoarea din 2 noiembrie ar (1 avut, între alte motivaţii, o funcţie analoagă deplasând din primăvară în toamnă momentul principal al celebnnii creştine a morţilor[5]. Chiar la Cluny, rudele defuncte ala călugărilor erau comemorate la 3 februarie şi la 6 iulie in u opta zi dupâ Sărbătoarea Sfinţilor Apostoli Petru şi Pavel. *Ini* joia din săptămâna de după Rusalii şi de Sfântul Mihail (29| septembrie), se făceau rugăciuni pentru fraţii ce se odihi u în cimitir. La Chaise-Dieu, morţii erau sărbătoriţi la 14 IM nuarie. La dominicani, se făceau rugăciuni speciale pentru taţii şi mamele fraţilor călugări la data de 4 februarie[6].

în mod curios, nu mi se pare că aceste sărbători in servit drept puncte de reper privilegiate pentru aparii ni> morţilor. In ceea ce priveşte data de 2 noiembrie, apariţilli s-au supus cu atât mai puţin constrângerii calendarisl ii i cu cât această sărbătoare era relativ recentă. Dar, Iu ' noiembrie era sărbătorită mai ales totalitatea morţilor (."ji într-o mai mică măsură cu ocazia celorlalte sărbători), ii\j vreme ce apariţiile se refereau în majoritatea lor la anin morţi. De altfel, tocmai de Sărbătoarea Tuturor Sfinţlloi (cum se spunea la Montaillou), sau de Sfântul Mihail (du pă mărturia strigoiului de la Beaucaire) morţii sunt elibi raţi de chinurile lor şi dispar definitiv din preajma celor *vii,* Aşadar, timpul apariţiilor depindea în principal de o loj individuală (ziua decesului care stabileşte scădem intercesiunilor la treizeci de zile sau la un an) sau de £ murile calendaristice mai vechi pe care liturghia Bisei nu le-a reluat decât parţial. Dacă există într-adevăr un* moment al anului care, potrivit povestirilor noastre mei li vale, îi atrage pe strigoi, acesta este Crăciunul urmat clei cele Douăsprezece Zile (de la Crăciun la Bobotează). Ca ■ în general, iarna, jumătatea întunecată a anului.

După Orderic Vital, preotul Walchelin a întâlnit | drum în noaptea de 1 ianuarie 1091 cortegiul lui HeU lequin. La începutul secolului al XTV-lea, la Montaillou, aşa-numitul *armier* (mesager al sufletelor — *n. tr.)* Am

|rli-< se străduieşte şi el să fie cât se poate de exact: no-|«ti.-.i < â a văzut în chiar acel an, la cinci zile după \< Iun, sufletul Barcelonei, mama lui Arnaud de Calmei -hii Parniers. Există după toate probabilităţile o legă-\ Intre aceste apariţii, mai ales apariţiile colective, şi ■titlul de iarnă propice revenirii morţilor[7]. în lumea JjHtia, kalendele din ianuarie aveau, cu mascaradele lor Briiin^ condamnate de Biserică, semnificaţii analoage[8]. trebuie să luăm în considerare mai ales raţiunile ex-< ni mod explicit de autorii noştri. Ele sunt foarte clare Uirea pe care un martor i-a spus-o lui Otloh de ni i Kmmeran despre apariţiile tatălui său mort. Aces-nrmă „i-a apărut frecvent în anul următor decesu-Iflu", pentru a-l implora să-l scape prin rugăciunile de caznele lumii de dincolo. Fiul arătându-se însă i|' rit, tatăl lui i-a apărut din nou „în timpul următoarei înlnri de Crăciun". Or, mortul îi explică el însuşi fiului | itlrţţerea acestei sărbători: în această noapte, îi spune iillctcle uşurate de rugăciunile celor vii, se pot odihni ■ *requiem habere merentuf).* Dar el, prin păcatul fiului iu a putut obţine decât un mic ceas de răgaz, numai vină să se plângă fiului său de chinurile sale[9]. Două *ti* Icinporale se întretaie aşadar aici: cea a memoriei l mort anume, de la deces la comemorare, şi cea colec-i morţilor în general: de Crăciun, sufletele morţilor, n 11 c o clipă din suferinţele lor, îi pot vizita pe cei vii. fAltf povestiri menţionează mai pe larg întreaga idâ a Crăciunului, exceptând doar ziua Naşterii liiiniliii. Thietmar de Merseburg datează cu precizie la llrreinbrie (dar poate că este vorba de 18 ianuarie 1012) lillfslările zgomotoase ale strigoilor la care a fost marin casa lui. Când morţii îşi fac apariţii repetate, se Ilipla ca ziua de Crăciun şi începutul anului nou să fie i i preferată a revelaţiilor lor: după Jean Gobi, spiri-i (Jny de Corvo s-a arătat văduvei sale, apoi lui însuşi i treia zi de Crăciun (sărbătoarea sfântului Ioan ■liulirllstul, de la 27 decembrie) şi Bobotează. A fost li pui de Paşti, dar nu s-a mai arătat, semn că părăsise ^ihu Iul la sfârşitul iernii. Cât despre Heinrich Busch-lin. apariţiile sale (paisprezece în total) se eşalonează |i I I noiembrie şi înălţare, adică tocmai întreaga jumă-!• hibernală a anului. Alegerea acestei perioade trebuie



să aibă o explicaţie folclorică: 11 noiembrie, ziua Sfântului Martin, marchează într-adevăr începutul a ceea ce Claud< Gaignebet numeşte „iarna populară"[10], ziua ieşirii ursului şi a omului sălbatic din caverna lor care simbolizează ţinu tul morţilor. Sufletul lui Heinrich a urcat definitiv la cer pd urmele iui Christos de înălţare. Iată de ce, la Rusalii, An uit a aşteptat o nouă apariţie a bunicului său, dar acesta mi s-a arătat.

Aşteptarea înşelată a nepotului se explică cu uşurinţa deoarece multe povestiri despre apariţii atrag atenţia ^*M* pra Rusaliilor, sărbătoare mobilă de primăvară. Raoiil (II, ber relatează că Vulcher, călugăr la Moutiers-Saint-Jes a văzut cum biserica sa s-a umplut cu morţi preafericiţi îl zorii primei duminici de după Rusalii, adică ziua sărbători Sfintei Treimi. Martiri ai credinţei creştine, căzuţi sub 1<>< i turile sarazinilor, aceşti morţi erau astfel asociaţi în mm simbolic slavei Bisericii[11]. Această sărbătoare avea un < i racter funerar străvechi. Tradiţia pretindea că o sărbăl i a tuturor credincioşilor morţi ar fi fost celebrată la oritfM a doua zi după Rusalii, înainte ca Odilon de Cluny să mute pe data de 2 noiembrie. *Regula* lui Isidor din Scvllll stabilea pentru a doua zi după săptămâna ulterhuiii Rusaliilor comemorarea fraţilor defuncţi ce se odihne-ui cimitirul mănăstirii[12]. Transferarea în luna noiembrie putea justifica prin faptul că toamna călugării dispunflţ de mai multe resurse pentru a face faţă afluxului de si la mănăstire: or, săracii erau consideraţi ca înlocuili morţilor iar hrana materială ce li se dădea simboliza ţ „spirituală", adică intercesiunile care scurtau caznele i ţilor[13]. Totuşi, sărbătoarea originară nu a dispărut < plet. La Saint-Benigne din Dijon, călugării se rugau p< i morţi „în cea de-a doua zi de sărbătoare (adică luneal *M* această săptămână de după Rusalii, adică de SfânU Treime". La utrenie, doisprezece săraci erau săturaţi *0%* pâine şi carne, apoi toţi săracii care. se prezentau pi pâine şi vin. Chiar la Cluny, abatele Hugues a institui! |Q| o sărbătoare pentru morţii care se odihneau în cimltin călugărilor. în acea zi, precizează el, clopotele vor suni vecernie „ca la Sărbătoarea Tuturor Sfinţilor", si «l« sprezece săraci vor fi hrăniţi în mănăstire. Pentru arlst craţia militară al cărei loc l-am văzut în povestirih- < I nisiene despre apariţii, Rusaliile erau marea sărbăl o; m

linului cavaleresc, cea a învestirilor colective ale tine- | i i/boinici. Ritualul de intrare în rândul cavalerilor era **ritual** de trecere, aşadar un fel de moarte simbolică n rare tânărul bărbat „murea" în prima sa stare pentru 11 ' Mşle" în ordinul cavalerilor sub conducerea celor mai iiin-i şi la invocarea strămoşilor neamului[14]. Cu i li ocazie, noii cavaleri se dedau jocurilor războiului, , iprrlal turnirului, dar clericii nu ezitau să denunţe vio- **Iţu** acestor ritualuri, iar numeroase povestiri cu strigoi i. Icră tocmai la cavalerii care şi-au găsit în turnir o JUI Ic violentă şi prematură.

HAIMANA MORŢILOR

Mu număr mare de povestiri cu strigoi oferă şi precizări 1*11 oare la zilele săptămânii. Potrivit unei îndelungate hi n. morţii trăiau ca şi viii în ritmul săptămânii şi, în aptea, aveau răgazul de a se odihni. Şi în iudaism, • 11 M I morţilor punea capăt provizoriu suferinţelor |i li lor damnate[15]. Aşadar în mod cât se poate de firesc, ...in\i a fost aleasă pentru repausul morţilor creştini. in indu-se fără îndoială din lucrarea apocrifă *Visio* U (*âlătoria sfântului Brendan* afirmă că Iuda, con-lin.il la Infern, se bucura din când în când de un mic ■ • pc o insulă din apropiere. Vizitatorilor săi, Iuda le |li că el rămâne aici în linişte de sâmbătă seara până i" "i< a seara, în timpul celor cincisprezece zile de Cră- h ni timpul sărbătorilor consacrate Fecioarei Măria, l'.r.ll şi de Rusalii, dar că în tot restul timpului, inclu- '" IImpui celorlalte mari sărbători, este torturat fără ii ii r in Infern[16]. Gervasius de Tilbury şi Etienne de || lInm relatează o legendă siciliana potrivit căreia sufle- M"i I urate în focul Etnei cunosc un *răgaz* din noaptea îmbată spre duminică până în noaptea de duminică ■ luni, înainte de a suferi din nou în timpul întregii ■ i ii nani[17]. Asemenea legende însoţesc o inovaţie litur- ■ i Hcstată încă din secolul al Xl-lea de către Raoul **lin** i sl Pier Damiani[18]: întrucât morţii sunt din nou i MI I uri urilor în noaptea de duminică spre luni, este de p|l i.i ^c facă în special rugăciuni pentru ei în acel

moment anume. Acest lucru îl afirmă în secolele al XII Ir şi al XlII-lea liturgiştii Jean Beleth, Sicardo da Cremoni Guillaume Durând[19]. Confesori (aşa cum sunt Thomas 11 Chobham) şi predicatori (cum este Jean Gobi) se însăli nează cu difuzarea acestei devoţiuni, prescriind lui na procesiune prin cimitir, binecuvântarea mormintelor celebrarea de liturghii pentru morţi[20].

ZIUA SI NOAPTEA

Nici diferitele părţi ale timpului diurn nu le erau indlfo^ rente strigoilor. „La fel cum ziua le aparţine celor vii, noaţ tea le este acordată morţilor": este ceea ce Thietmar Merseburg o pune să afirme pe nepoata sa Brigitte, care 1 citează ea însăşi pe episcopul de Utrecht[21]. Cu rare exce ţii, morţii apar noaptea. în vise, aşa cum se cuvine. Dar i destul de des, unor oameni treji: la căderea întunericul i sub clarul de lună[22], la miezul nopţii sau chiar în a **doţl** parte a sa, la cea de-a zecea sau a unsprezecea oră <lii| cină[23], după utrenie (îndeosebi visele care, la această sunt socotite a fi cele mai veridice)[24]. Strigoii din Bylainl manifestă asemenea preferinţe: unul dintre ei „ave;i ***d*** ceiul să iasă noaptea din mormânt", pentru a-i teroriza cei din vecinătate[23]. Anumiţi strigoi se arată mai cura i u l zori: la această oră, povesteşte Thietmar, s-a întâmpla! j vineri, 18 decembrie, la primul cântat al cocoşului, bi ca să se umple de o mare lumină; s-a auzit apoi un grol i puternic care vestea venirea morţilor[20]. Dacă am 1 mit apariţii se produc dinaintea unor oameni treji la amia/.i aceste cazuri rămân rare.

De ce noaptea? în mod tradiţional, întunericul este pi i elnic celor mai neliniştitoare manifestări supranaturale, | diavolului şi ale demonilor, ale strigoilor care suferă în h u i puţin diferite de Infern. Dar să ne ferim să dramatizăm pr mult spaima medievală faţă de noapte: în Evul Mediu. putea savura fără teamă liniştea unei nopţi frumoase, cum superiorul bisericii din Basel care, după o masă ci oasă şi un prim somn până la ceasul al unsprezecelea i noapte, „s-a trezit, s-a ridicat şi s-a dus să se uşin

ţul ■ a aşezat din nou în pat, dar a lăsat deschisă fereas-i <• dădea spre cimitir pentru a putea contempla senili ca cerului şi a aerului[28]. Nepăsarea superiorului îi e păcatele, căci se ştie într-adevăr că „spaimele tun ic" slujesc la insuflarea îndatoririlor creştineşti. Ele i iu în programul ideologic a ceea ce Jean Delumeati un. -li; „creştinismul fricii"[29]. Când călugărul de la I nul descrie tabăra unui grup de pelerini plecaţi din 11' liIre către Santiago de Compostela, el ilustreazăper-I ntlludinile obişnuite faţă de noapte: „(...) îşi petreceau | plra într-o pădure din apropierea drumului regal, c dintre ei, pe rând, veghea o parte din noapte din spaimei nocturne *[propter timorem nocturnurni* iar l dormeau în deplină siguranţă"[30]. Pe această spaimă nâ In faţa nopţii clericii au grefat o explicaţie teolo-il cărei ecou se face şi defunctul Heinrich Busch-■M II derogat de nepotul său Arndt:

^ I)c ce îmi apari tu mai degrabă noaptea decât ziua?
Im spiritul răspunde:
^ Alâta vreme cât nu pot merge la Domnul, rămân în linaple, şi de aceea apar mai des noaptea decât ziua[11].

Nnaplea terestră, propice celor mai neliniştitoare apa-|l rslc neagră ca păcatul; ea este la fel de neagră ca şi ■fbrcle lumii celeilalte pe care le prelungeşte pe pământ, I In rle ce sunt populate de sufletele lipsite de ilumina-vl/.liinii iui Dumnezeu.

UNDE VIN STRIGOII?

hm cum strigoii ţin de două timpuri paralele, se pot lllu^c trei spaţii ale morţilor: locul mormântului unde du viul se descompune, locul imaginar unde sufletul nilului se presupune că se află în mod provizoriu (în in' Iplu, Purgatoriul) sau definitiv (Infernul sau Para-mi II iu sfârşit locul de pe pământ unde un viu este mar-i ni apariţiei unui mort sau a unei cete de morţi. Aceste puţli sunt strâns legate unele de altele. ipărţlrea sufletului de trup în momentul morţii

justifică faptul că defunctul apare independent de cadavi u! său, uneori chiar foarte departe de el. în povestirile celfj mai conforme concepţiei ecleziastice — ce defineşte obii i tul apariţiei ca pe o pură imagine şi care pretinde să elinii ne orice „preocupare" trupească —, defunctul apare ori 11 n de, după cum este „voia Domnului". De altfel, modelul e i . vechi, din moment ce în Vechiul Testament, Samuel, i\in a fost înmormântat la Rama (I Regi, XV) apare la Endoi (I Regi, XXVIII). Petru Venerabilul vede apărându-i în v Roma spiritul stareţului Guillaume care tocmai mu MM otrăvit la Charlieu. La Marmoutier, un călugăr are vi/Iu nea fratelui său decedat chiar în aceeaşi zi în An<>,lu Spiritele, explică clericii, nu sunt supuse greutăţii corpii rilor pământeşti, nici constrângerilor spaţiului şi timpului Spiritul tânărului din Apt despre care vorbeşte Gerva de Tilbury are chiar darul ubicuităţii: la aceeaşi oră el II apare unui preot care îşi face siesta pe malul stan Ronului şi tinerei sale verişoare de la Beaucaire, pe malul drept. Totuşi, nu toţi strigoii se eliberează atât de uşor dl mormântul lor. Sunt numeroşi cei care apar în cimitir, In apropierea mormântului lor, sau pe care nu-i putem linişti decât prin intervenţia fizică asupra cadavrului, aşa cum s-a întâmplat la Yorkshire sau în Bretania. ţ> Sălaşul imaginar al mortului din lumea de dincolo I locul terestru al apariţiei sale întreţin deopotrivă raporturi complexe. Este adevărat că doctrina Purgatoriului înţclci ca un loc specific al lumii celeilalte s-a format într-o perioadă îndelungată. Povestirile cu strigoi atestă aceste talii nări, uneori chiar destul de târziu. La mijlocul secolului .ii Xll-lea, un mort afirmă că rugăciunile călugărilor i aii îngăduit să părăsească „focul purgator" unde el sui'eic.i chinuri groaznice şi că în prezent se află în *refrigerium* unde se bucură, aşteptând Judecata de Apoi, de o nu| mare beatitudine[32]. Potrivit acestei povestiri în care se rn caută noţiunea de Purgatoriu (ceea ce este absolut norm. pentru epocă), sufletul cunoaşte în mod succesiv o i şire tranzitorie în focul purgator, apoi, în virtutea um i tradiţii istorice distincte care se regăseşte în special li Tertulian, o răcorire, prefigurând fericirea deplină a ceh aleşi[33]. începând din secolul al XIII-lea, în conformitate c doctrina ecleziastică care tocmai „inventase" Purgatori se spune în general că sufletul scapă de acesta din unu

•uferă chinuri, pentru a-i apărea câteva clipe unui isceptibil de a-l face să beneficieze de intercesiunile Dar, chiar în această epocă, nu toate povestirile se imcază acestei scheme. Se poate chiar întâmpla ca lift damnat să revină din Infern, în ciuda faptului că || are, în principiu, nimic de aşteptat de la cei vii[34]. în i.'irţi, „Purgatoriul" nu este totdeauna numit astfel, mve.sti.rile noastre despre apariţii nu au drept funcţie scrie geografia diferitelor locuri din lumea cealaltă uni o fac *Viziunea lui Tnugdal* sau naraţiunea intitu-*'wgatoriul sfântului PatrichŞ,* ci doar să prezinte caz-suiietelor în suferinţă spre a obţine intercesiunile vil. în sfârşit, aceste noţiuni sunt supuse, chiar după
unor variaţii care nu ţin seama totdeauna de doc-c ..oficiale". Multă vreme se menţine vechea idee greii a unei ispăşiri a sufletelor *pe pământ.* Adeseori se â ca mortul să revină la „locurile crimei": .Acolo tioi ne-am comis delictele, acolo unde trebuie să plă-■I linurile pentru delictele noastre", declară un strigoi de Petru Venerabilul[35]. Morţii bântuie şi locurile care lost familiare. De exemplu, *Cronica din Peters-*!B unui frate când l-a întâlnit în mănăstire pe nul Bernard recent decedat. Mortul declară că eu i-a dat drept pedeapsă „să parcurgă şi să supra-Ifllirzc toate ungherele mănăstirii"[36]. Să amintim însă că unei rătăciri, adică a unui Purgatoriu pe pământ, se Umil combina cu alte reprezentări. în secolul al XTV-lea •piritul lui Gui de Corvo din Ales pretinde că-şi i- /ilele în „Purgatoriul comun" din centrul pămân-lilui iar nopţile în „Purgatoriul special", în dormitorul vasale. Pentru strigoiul de la Beaucaire, dimpotrivă, ele defuncţilor rătăcesc pe pământ până în a treia i patra zi după deces, înainte de a intra într-un •aloriu aerian". Ţăranii din Montaillou se dedau şi ei brlcolaj nu foarte ortodox care înlocuieşte asprimea iloriului cu rătăcirea sufletelor, iar apoi cu un tihnit odihnă". Trebuie să-l aşteptăm pe Heinrich Busch-i. din Renania primei jumătăţi a secolului al XV-lea, II a auzi un strigoi vorbind aproape corect despre aloriu *(vegevure).* Dar acelaşi strigoi rămâne original descrie avansarea în etape a sufletelor eliberate din

Purgatoriu către Paradisul ceresc, prin cele nouă ceretlll angelice: potrivit mortului, un prieten al lui Arndt, r< < < ni decedat, nu a petrecut decât şapte ore în Purgatoriu în;iin te de a avea acces în cel de-al treilea cerc al îngeriloi văduvă se află deja în cel de-al optulea cerc, foarte aproapd de Fecioară[37]. Când Arndt vrea să afle neapărat ce soartâj va fi rezervată („Oare voi merge în Purgatoriu sau în cer?"j bunicul său îl anunţă că va petrece mai întâi zece zile . m acelaşi loc în care Isus Christos i-a dus pe Adam şi Eva <» pe oamenii din neamul lor când i-a scos din Infern înainta de a-i duce în cer"[38]. Originalitatea acestor concepţii (li« de localizarea, între Purgatoriu şi Paradis, a unui fel <1« anticameră a acestuia din urmă, prin care Adam şi Eva I cei drepţi din Vechiul Testament vor fi trecut după ce vfla fi fost smulşi de Christos din „infernurile" sau mai degrabj limburile patriarhilor[39].

Astfel, revelaţiile morţilor asupra spaţiilor din lumi dincolo duc la nuanţarea imaginii mai coerente şi stabila pe care o ofereau teoreticienii Purgatoriului, teologi si |»< dicatori, în preocuparea lor de a impune noua doclim i Aceste variaţii şi aceste ezitări ne fac să înţelegem cu ut&l mai bine înverşunarea clericilor în a insufla o reprezeni > normalizată a lumii celeilalte. Dacă se observă limpede cum s-a impus treptat terminologia Purgatoriului, dai < locul însuşi tindea să afle locul şi durata, alte posibilii.Hi par să fi existat vreme îndelungată'[10]. Interesul aceslcii povestiri constă în a oferi o imagine mai diversă şi dinamică a reprezentărilor medievale despre lumea ce*4 laltă, în punctul de întâlnire dintre scrierile clericili tradiţiile orale ale laicilor.

ÎNĂUNTRU ŞI AFARĂ

Mai mult chiar decât locurile de unde vin morţii, ceei ce contează pentru cei vii este locul unde îi întâlnesc, Povestirile pun în scenă mai multe locuri tipice pe care *\m* putem clasifica după cum apariţia este individuală sau colectivă, onirică sau în stare de veghe.

Avem în vedere, pe de o parte, casa, camera, palul locuri prin excelenţă ale apariţiei onirice. Acesta este O



a numeroase apariţii în stare de veghe, , Mira în care mortul se prezintă singur şi est^ ^ce^l pUwjh tinll/.al şi identificabil. Apariţiile cetei mor~-N^e^ i **ipaţiu** domestic: lor le aparţin spaţiile e Hee, care includ casele bântuite ce au fo I părăsite de locuitorii lor. Tema (bine ate^^t de rni^tă hltate) a casei bântuite este prezentă î^^ţatădej^ \n mă de la *Viaţa sfântului Germanus din* Ai^^[1] literat^a .('nnslanţiu de Lyon (secolul al V-lea) până.^*xerre* sctyjiă Ilinha germană ale lui Geiler de Kaisersberg^la predic \e

• 'l mai adesea, mortul individual revine d4\j

MII la sa casă, unde îi apare unui membri^v^potriv^)n

defunct • Investirile configurează o întreagă geografi, al famii ei

■i Ulei: în centru, patul unde se odihneşte v^^ ^ privat^[1] a

■ *"r,* într-o stare de aţipeală sau chiar totali ^s^ătoru **ndu-i** dintr-o dată dinainte ruda sa defvjv treaz> ii lui Gui de Corvo vine să tulbure nop»^ patul este în centrul scenei, deşi femeia 3 I MI el. Dar povestirea desemnează patul ^u ^s^e odi/'i- >. natului inexprimabil pe care l-a corrxv^01^11^'a l.u â îndoială, nu este străin de revenirile ^ cuplul y ii< ia, potrivit altor povestiri, vatra amixry^01"^11^ / n Irpsei postume, dar defunctul înfrigurat po ^^e^ste foc^y^ !ji li ti să se încălzească în faţa vetrei, întorcâncjrte |nlc lăraticul[42]. ^c^u

Limitele materiale ale casei — uşa, I 11 ci —- joacă de asemenea un rol remarcajK/ iin interior *(intus)* şi exterior *{foris)* este o =s^-mentală a ideologiei medievale. Aici, este w^hemă *f\if*-

spărţi, adică a-i proteja pe cei vii care SIAV*"^ ^c^ | • ci

'. PragU'il . ^ alt orH

Ia [prezenţă, îl va alunga pe strigoi[44]. Unii, lo> P^f^in ilinilor casei lor, observă de la ferestre, spre ^adăposti Uupei furioase a morţilor[45] sau dansul^terior, tre nul n ui alăturat casei[46]. Dimpotrivă, într-un ir^t^v^nor^til^or^ îi Pliu Venerabilul, un mort vine să-şi sprijirx^ac°l ^ *h* i ii/iiiea ferestrei, dinspre exterior, pentru a » coatele p.

morţi şi de spiritele rele care sunt q/o-îr,- *■ ^*na* Lii.in respinse. într-un *exemplum* al lui pri-.lcrbach, uşa rămâne închisă pentru

iei, în ciuda loviturilor şi a chemărilor |ll delimitează spaţiul intim de apariţie: prezintă în prag, el nu va vedea nimic

în dialogul care, în interiorul camerei, 51 opune pe Pientj Engelbert servitorului său defunct Sanche[47].

In mănăstiri, potrivit povestirilor cu apariţii onirice, s; ţiul interior este centrat pe dormitorul monahal şi p;iti călugărului. Apariţiile în stare de veghe, şi ele cel mai sea nocturne, se desfăşoară de preferinţă în biserică: amorţeala utreniilor, călugărul este surprins deodată revenirea unui frate defunct. Alt loc propice pentru aps ţiile monastice: claustrai, pe care *Cantigas* ale lui Alfonl cel înţelept îl descriu şi îl ilustrează în legătură cu apariţii unui călugăr defunct dinaintea a doi dintre fraţii săi. fel, în claustrai catedralei din Pamiers, aşa-numitul er Arnaud Gelis, are obiceiul să-i întâlnească pe canoni' defuncţi ai acestei biserici[48].

CIMITIRUL

Cimitirul se numără printre locurile cele mai propli > apariţiilor. De la anul o mie până în secolul al XVIII li proximitatea dintre spaţiul celor vii şi spaţiul morţilor o trăsătură majoră a istoriei societăţilor şi mentalii al tradiţionale ale Europei. La sfârşitul Vechiului I cimitirele oraşelor au fost golite de osemintele lor şi i la periferii[49]. Dar odinioară, în zorii Europei seniorii: satelor, se pare că cimitirul a precedat uneori stabillr satului, că morţii i-au grupat în jurul lor pe cei vii: jurul morţilor s-au adunat arăturile urmaşilor lor", Robert Fossier[50]. Să ne reprezentăm în cercuri concenli Ifll aşa cum vedem încă în atâtea sate europene, în emirii biserica parohială, apoi, strânse în jurul ei, morminlrlc din cimitir (dar în epoca despre care vorbesc, morminte nu sunt diferenţiate iar pământul consacrat cimitirului este marcat decât, în cel mai bun caz, de o singură ci iu mare pentru toţi morţii); cimitirul este înconjurat de zid, despre care episcopul, în timpul vizitelor sale pa hiale, aminteşte neîncetat că trebuie întreţinut pentru separa spaţiul sacru de spaţiul profan şi a împiedica *&t* mal ele să mişune printre morminte. La fel sunt exclu;.i pe „pământul creştin" cei nebotezaţi (evreii), copiii fără botez (vor avea un „colţ" al lor, echivalent pămnnlc-

limburilor copiilor din lumea de dincolo) şi sinucigaşii ţineaţi într-o groapă sau abandonaţi pe apa unui fluviu. **Irolo** de cimitir se întind restul satului, iar, mai departe, i opoziţia clasică dintre *ager* şi *saltus,* pământurile li va le mărginite de pădure.

Iniic biserică şi sat, cimitirul este aşadar un loc inter-uliar şi joacă un rol mediator: cei vii îl traversează mereu II I merg la biserică sau când se întorc de acolo, dar şi Ud circulă de la un capăt la altul al satului sau, în oraş, Ui un cartier la altul. Ei îl străbat în lung şi în lat spre ■ tleda aici la activităţi ludice sau mercantile care în ni i ilâ nu au prea mare legătură cu moartea şi morţii[51]. IMMU era cel puţin opinia teologilor şi a predicatorilor, ■ ■ I I contrară celei a simplilor preoţi. în special Biserica

i încetat niciodată să stigmatizeze drept „păgâne", Ijni sliţioase", „sau indecente", dansurile în biserici şi lillrc Dar oare nu trebuie să vedem în aceste interdicţii i" ■ Ic unei concurenţe între două tipuri de conduite care, IfMH[1] in felul său, sacralizau spaţiul morţilor? în faţa ritu-[rilnr Bisericii, tinerii dansatori călcând în cadenţă in nilul intră în comunicare cu rudele lor defuncte şi cu IUN ..11 lor. Ei dansează în cimitire aşa cum morţii înşişi ■ i d e că dansează aici noaptea în hora Dansului I ii ii ii, înfăţişată uneori pe zidurile bisericii din apropiere ou in osuarul cimitirului[52]. Astfel cimitirul este un loc oni-i i. i nlastic, aşa cum o arată în literatura autohtonă tema in • niâ a „ţintirimului primejdios" *[aître peritlew$* asediat iplrltele rele care vor să răpească un suflet nevinovat[53]. I im Ic povestiri despre miracole precizează configuraţia li! Irului, cadru al apariţiilor morţilor. Potrivit lui Petru mi abilul, un călugăraş de la Cluny a fost condus de Inul său defunct, fostul stareţ Achard, din patul său, n lungul claustrului principal al abaţiei şi al claustru-|| Infirmeriei, până la poarta cimitirului. Acolo, călugărul ■i nepotul său se regăsesc în mijlocul adunării nume-) a călugărilor morţi reuniţi în capitul. în centrul cimi-iiui străluceşte o lanternă a morţilor, „din respect pen-icillncioşii care se odihnesc aici". Un „mare judecător iri'iihll" sade aici aureolat de lumină, iar Achard, pros-ii la pământ, trebuie să-i ceară iertare pentru întâr-l .1 sfârşitul adunării, procesiunea călugărilor morţi ■ lin cimitir printr-o altă poartă străbătând un mare

foc, unii mai repede, alţii mai încet[54]. Aşadar se *reţ** aici, dar pe pământ şi în spaţiul cimitirului abaţiei **undj** au trăit călugării, imaginile judecăţii şi ale unui foc pe ca ei H străbat pentru a se „curăţa" de păcate.

MARGINILE SĂLBATICE ALE TERITORIULUI LOCUIT

Cu cât ne îndepărtăm acum de zonele locuite, aparii ni<- individuale devin mult mai rare. De exemplu, un nuni poate să apară în plin câmp, dar aşa ceva este destul «Io excepţional[55]. Dimpotrivă, pe o pajişte, în apropierea umil castel, cavalerii morţi îşi continuă infernalul lor turn ii Mai departe, locurile sălbatice, „râpele şi tufişurile" suni parcurse, în regiunea Ariege, de sufletele rătăcitoare **alfl** morţilor[57]. Marginile teritoriului (regat, comună) sunt pin pice apariţiei hoardei morţilor, ale cortegiului lui Holli quin. Potrivit lui Walter Map, la frontiera Ţării Galiloi provincia Hereford, a fost văzută pentru ultima oară crai i fantastică a regelui Herla, regele morţilor. Galezii afirm l-au văzut aruncându-se în Wye, râul ce marcheazfl graniţa Angliei[58]. Tot unui râu i se încredinţa grija di i duce departe corpul sinucigaşilor, lipsiţi de morin.uii creştinesc[59] şi tot un râu este cel care marchează, penii 11 un strigoi din Yorkshire, o limită de netrecut[60]. Uii' râul pare să fie o frontieră între ţara celor vii şi ţinui ui celor morţi, alteori el pare să conducă la morţi sau s;i li aparţină, ca în povestirea menţionată deja, care reiate;i i aventura croitorului Snowball[61].

Drumul mare *{via strata)* joacă un rol important înti **ufl** număr de apariţii ale armatei morţilor. După Orderic Vilul zgomotul cailor, al carelor şi al câinilor vesteşte de depai li sosirea cortegiului lui Hellequin iar preotul Walchelin nu are decât timpul să se ascundă sub copacii şi în tufişurlld care mărginesc drumul *(procul a caile).* Povestirea insist! asupra caracterului pustiu al locului: preotul se duseşi iti noaptea aceea pentru a spovedi un bolnav, „la margini i extremă a parohiei sale", şi se întorcea de acolo „singur" i „departe de orice locuinţă omenească"[62]. Drumul călău zeşte rătăcirea morţilor şi dă ritmul său cetei lor. 11 i

I şl către un sălaş mai definitiv: în povestirea mânăs-Mlnte-Foy din Selestat, cavalerul Walter vede trecând iiniul mare trupa celor Roşii care se îndreaptă către spre infernalul „munte de la Nivelles", în vreme ce • nul hărăziţi Paradisului.

■ drum, răscrucile sunt locuri marcate în mod i ic mal de teama faţă de forţele malefice. Aici se practi-ilic altele, acţiuni de divinaţie denunţate pe parcursul ■**Olul** Ev Mediu[63]. Uneori, aici sunt înhumaţi păcătoşii nu murit excomunicaţi, ca anumiţi cămătari[134]. în seco-I XUI-lea, episcopul Parisului, Guillaume d'Auvergne, \ ia răscrucile sunt locuri poluate de excesiva ■ nl.iie a oamenilor şi de aceea călătorii zăresc aici nule diabolice şi fantomele cavalerilor în turniruri. nitiivă, spune episcopul Parisului (ecologist *avânt la ')* areste fenomene nu se produc pe câmpuri, pentru ii a sunt locuri „foarte curate"[65].

■**Le** aceste povestiri cu apariţii ne ajută prin urmare să **Ifem** că nici spaţiul, nici timpul nu sunt date *apriori* i **lunt** neutre. Societăţile nu au încetat să le constru-i i-onsiderându-le cadre de referinţă fundamentale ale II ii clor şi ale acţiunilor. Timpurile şi spaţiile sunt în-Ir cu valorile societăţilor care se slujesc de ele şi care **iicep.** între alte mijloace materiale sau simbolice, n narile imaginare ale morţilor le servesc oamenilor să i ică şi să stăpânească spre folosul lor spaţiile şi Ui Ue sociale.

' III REA DESPRE APARIŢII: UN NOD DE . l'11 SOCIALE

i • 11 ama spaţio-ternjporală a povestirii se înnoadă rela-| lllutre vii şi morţi. In ciuda diversităţii povestirilor şi a linilor narative, aceste relaţii prezintă structuri recu-(Ca mai simplă confruntă în mod direct un viu cu uniiI. ca în povestirile autobiografice despre vise. în » i u/uri, cel care beneficiază de apariţie nu este decât **Bitum** ti — numit *nuntius* (Petru Venerabilul) sau *inter-*llfii.s (Marmoutier) — al mortului pe lângă destinatarul

apariţiei. La Montaillou, rolul de mesager al sufletelor *armier* este o funcţie durabilă şi recunoscută de societa locală. în *miracula* monastice sau în acele *exemplu* predicatorilor, un alt rol, şi nu dintre cele minore, îi revfl Bisericii, întrucât ei — în persoana abatelui mână- priorului mănăstirii Cerşetorilor sau a preotului parohi — trebuie să i se adreseze destinatarul apariţiei pentru obţine celebrarea liturghiilor cerute de mort.

De aceste roluri pe care le implică apariţia propriu *z* sunt adesea legate cele impuse de transmiterea povest Se poate întâmpla ca beneficiarul apariţiei să relateze însuşi faptele clericului care le consemnează în scris, alte cazuri, preotul însărcinat să oficieze liturghiile peni mort este cel care a confirmat apariţia ce i-a fost relal atunci povestirea sa este încredinţată scrisului. Iar în cazuri, martorul nu-i relatează autorului decât un anonim. Prin urmare, o apariţie nu pune niciodată în nă doar două persoane, un mort şi un viu, ci un înd de martori, de intermediari, de informatori, de scribi, predicatori şi de auditori: mai mult decât un anumil ment supranatural, apariţia este un obiect cultural cai l constituie socialmente pe măsura circulaţiei sale. în a< l condiţii, este important să se noteze tot ceea ce-i leagă protagoniştii povestirii de actorii transmiterii şi recep sale. Statutul relativ al beneficiarului, al destinatarului martorului nu este niciodată arbitrar. Dimpotrivă, apai i intervine în cadrul relaţiilor anterioare, între persoane care moartea unuia dintre ai lor le-a apropiat din relaţii afective şi, mai mult încă, relaţii sociale, de pricii sau de vecinătate, de apartenenţă la o comunii:ii' locuitori şi, înainte de orice, relaţii de înrudire tru şi/sau spirituală. Morţii, spune Gervasius de Tilburj apar *confinibus et amicis,* rudelor şi prietenilor[66]. în mentul când Robert d'Uzes, după propria sa martin I „se ruga pentru cei din neamul său", el a avut vi/.iim chinurilor îndurate de sufletele rudelor sale[67]. Dai ferim să credem că relaţiile de rudenie doar preexistă *a* riţiilor. Acestea din urmă contribuie la existenţa unoi ■ menea relaţii, la reînsufleţirea vigorii lor, permit;n u l celui care vede, recunoaşte şi numeşte o rudă moai l . i spună că este fiul, fratele sau chiar vasalul ori „fratele" întru religie.

Apariţiile aduc frecvent în scenă căsătoria pe care ■tttai.it(t-a. unuia dintre soţi tocmai a rupt-o. Ele concen-Brn/.i\ atenţia asupra supravieţuitorului sau mai degrabă pil II .(vieţuitoarei, căci textele^ nu par să reţină decât Eu urile în care a murit soţul. în principiu, strigoaicele ar 11 i să fie la fel de numeroase ca şi strigoii în povestirile lic. din moment ce pentru Biserică mântuirea sufle-Icmeilor nu avea mai puţină importanţă decât cea a •le.lor bărbaţilor. în sine, raţiunile demografice (tine-Icinei supravieţuind în număr mare soţilor lor cu mult bătrâni) nu pot explica un asemenea dezechilibru. tfl este fără îndoială legat mai ales de preeminenţa ilului în distribuirea moştenirilor şi, în special, a II revenind Bisericii: o dată mort, se crede, el veghează • i .isnicie la respectarea ultimelor sale dorinţe, mergând | la a apărea supravieţuitorilor, şi în primul rând, vă-I-I sale pentru a le aminti îndatoririle. Să invocăm şi ului simbolic al văduvei, sentimentul confuz că recă-| tea ei, dacă ea are vârsta şi mijloacele materiale pen-i<casta, încalcă, în ciuda dezminţirilor Bisericii, un fel ulerdicţie. Şi în cazul contrar, obligaţia ei de a se dedi-li linitiv devoţiunii, rugăciunii pentru morţi, în primul I pentru soţul său dispărut. Aşadar, textele noastre hnlază importanţa, în căsătorie, a legăturii trupeşti şi hve, mai ales din punctul de vedere al femeii: soţul inel bântuie camera conjugală (în cazul spiritului invi-il ,il lui Gui de Corvo din Ales) sau chiar pătrunde în pat culcă peste nevasta sa ca un incub* (în Bucking-ntsl lire, potrivit lui William de Newburgh)[68]. i mrlţia aminteşte în faţa cărei alternative o plasează pe ivă moartea soţului: recăsătorirea sau călugărirea, ii.uă văduvă de neam bun, mama lui Guibert de Nogent bule să reziste presiunilor propriilor săi părinţi şi ale ui nepot al soţului defunct, în scopul, scrie fiul său, de iu „distruge vechea unire a trupurilor lor prin intrarea i u nouă legătură trupească"[69]. Un secol mai târziu,

• Incub - spirit nocturn malefic de sex masculin ce bântuie visele Ilor (a. (r.).

potrivit lui Cezarie de Heisterbach, văduva cămătarului din Liege proclamă de asemenea că ea este „o parte din trupul soţului său". Nu numai că ea obţine într-adevăr **du** la papă ca trupul cămătarului, lipsit de o înmormânl.n creştinească, să fie îngropat în cimitir, dar îi şi face UI mormânt unde se consacră în recluziune rugăciunilor **co8|** tinue pentru el. Apărându-i în funebra claustrare, defum tul o încurajează să persevereze în rugăciunea sa, **apoi** I vesteşte eliberarea din Purgatoriu[70]. Gervasius de Tilb povesteşte, în schimb, cazul unei văduve tentate i recăsătorire în ciuda promisiunii de fidelitate veşnică care i-o făcuse soţului său. Defunctul, invizibil, îi strivi■ •.! capul cu o lovitură de piuliţă[71].

într-un mod mai mult sau mai puţin dramatic, ansa blul acestor povestiri pune în lumină sfâşierea psihologii şi socială pe care d provoacă moartea soţului. împaii între tentaţiile lumii şi recluziunea în rugăciune, văduvw este lăsată pradă remuşcărilor sale şi fantasmelor] Readusă virtual pe calea matrimonială, supusă presiuni Im rudelor sale, văduva — dacă este tânără şi are avere vede cum năvălesc pretendenţii. Văduvia oferă ocazia **uij|** reînnoiri a legăturilor sociale: dar, în prealabil, trebuie fie domolit primul soţ, să se împlinească „travaliul **doj** lui". Ameninţarea piuliţei coincide în povestirile fanlaslie cu ritualul de *charivari* din procedurile rituale ale con trolului social.

în societatea vremii, deşi căsătoria presupune în pi I piu consimţământul soţilor, ea ţine în primul rând de ali. > 11 ţa dintre două familii, cea a tatălui soţiei şi cea a soţului J Femeia, în ce o priveşte, nu face decât să treacă de la la cealaltă, dând copii familiei soţului său înainte de a I întoarce, o dată văduvă, la tatăl său. Spre deosebire <IM bărbat, ea este prinsă aşadar între două familii şi trebuii să aibă grijă să nu o lezeze pe nici una dintre ele. In Quattrocento, la Florenţa, nu este rar ca fiii orfani de **Ial4** să-şi acuze mama că i-a neglijat şi mai ales că i-a **lflH** fără nimic în momentul când ea se întoarce, văduv; i casa tatălui său[72]. înYorkshire, către 1400, apariţia suirii defuncte a lui Adam de Lond ilustrează aceeaşi pt| blemă. Ea este condamnată să rătăcească toată noapl pe drum din cauza zapiselor pe care le-a dat în mod il<>

i. lui ei în detrimentul soţului său şi al propriilor fii. I'HI la au fost aşadar privaţi de către cumnatul, şi respec-t meniul Adam de Lond de casa şi de pământul lor. ft/llli.iin Trower, beneficiarul apariţiei, încearcă zadarnic I înduplece pe vinovat, căruia sora sa îi apare direct în (tea următoare, dar fără mai mult succes. Chestiunea i lost reglementată decât în generaţia următoare[73].

INIMIDIREA: FILIAŢIA

Dacă se întâmplă ca un copil defunct, precum micuţul ftrto Morelli, să-i apară unuia din părinţii săi, cazul 's este de departe cel mai frecvent. Demografia nu mai singurul motiv al acestui fenomen: la fel se întâmplă ilurile sociale atribuite fiecărei generaţii. De la tată i mamă la fiu sau fiică, toate tipurile de apariţii se Jnesc în documente. Rudei sale apropiate, mortul sau o II li îi poate apărea pentru a-i destăinui pedeapsa care f lilimie în urma propriei purtări imorale din trecut, sau mru a-l avertiza, dimpotrivă, pe supravieţuitor împotri-i. 11 ae.irilor de care se face el însuşi vinovat. Adesea, ina moartă este o sfătuitoare afectuoasă pentru fiica sa vială, dar şi pentru fiul său, în special când acesta este . Potrivit cronicarului englez Ranulph Higden, viitorul lilc-piscop Edmond de Canterbury (m.1240) era încă stu-n! când a visat că mama sa, moartă de curând, i-a apărut a-l întreba de sensul figurilor geometrice pe care ■ i.i le desena. Nemulţumită, ea a trasat cu mâna ei trei nuri care conţineau figurile Tatălui, Fiului şi Sfântului iii, adăugând: „De aceste figuri trebuie să te ataşezi de uni înainte". Defuncta pretindea să-l convertească pe itnnil prelat la ştiinţa lui Dumnezeu smulgându-l ştiinţelor lurşli[71]. Poate că este posibil să vedem în relaţiile privile-U de dincolo de moarte dintre mamă şi fiul său cleric n • .ilugăr o mărturie asupra rolului afectiv şi educativ • ii de mame în formarea viitorilor oameni ai Bisericii. nh u unii, aşa cum este călugărul Guibert de Nogent, trupească şi mamele spirituale care sunt, la diverse i, in III Fecioara şi Biserica, par aproape a se confunda.

Când apare tatăl, el este în general autoritar şi viiu tiv faţă de fiu sau fiică cărora le stigmatizează comportMmentul, chiar dacă el însuşi a murit în păcat. Aşa SUIM aceşti cavaleri pungaşi, beţivi sau cămătari care, în povea* tirile lui Cezarie de Heisterbach, îşi asaltează fiica sau Huli unul agită halba cu care avea obiceiul să bea peste măstară[75], altul agaţă la poarta casei sale peşti pescuiţi în InfefB care, în zori, se metamorfozează în broaşte râioase *t* şerpi[76].

Două *miracula* ale lui Petru Venerabilul pun la fel scenă, dar urinând o structură narativă mai comple relaţiile dintre un tată defunct şi fiul său: seniorul Geoffi de Semur îi apare în vis călugăriţei Alberee pentru ca ei i îi ceară fiului lui, numit şi el tot Geoffroi, să suprll redevenţa abuzivă instituită în timpul vieţii sale[77], Senloi ■ i Guichard de Beaujeu, care este defunct, nu-i mai apa fiului său Humbert. Se lasă reprezentat de către un mort, vasalul său Geoffroy d'Ion, care el însuşi apare întâi unui alt cavaler, Milon d'Anse. Cei doi cavaleri, un tul şi viul, sunt de acelaşi rang şi aparţin aceluiaşi elfi feudal. Milon este însărcinat să transmită seniorului sftfl Humbert de Beaujeu mesajul tatălui acestuia. Dar ciiiB Humbert se face că nu aude, Milon sfârşeşte prin .1 I apărea direct pentru a-l îndemna să se îngrijească de 111.111 tuirea tatălui său defunct[78]. Această povestire complJ prezintă interesul de a intersecta raporturile rudeniei I sânge cu legătura de vasalitate, despre care se va nmfl vorbi.

Cu toate acestea, povestirile cu apariţii de morţi pun li scenă multe alte forme ale rudeniei de sânge: între liaţll între surori, între frate şi soră, unchi sau mătuşă nepoată sau nepot[79], între veri, între văr şi verişoară (ta cazul de la Beaucaire despre care vorbeşte Gervasius fl Tilbury). Toate aceste apariţii delimitează extinderea exifl citării rudeniei de sânge, şi nu numai când este în moştenirea (aceasta nu priveşte, cel mai adesea, deS relaţiile dintre soţ şi soţie sau dintre tată şi fiu). Amin li recentă a defunctului, afecţiunea (sau ura) pe care io trează supravieţuitorul, grija pe care o are pentru mântuB rea sa şi simţul îndatoririlor sale spirituale faţă de H,j

fclntlrea păcatelor mortului şi apăsarea propriilor păcate ii'ii **Lot** atâtea resorturi indisociabile ale acestor povestiri. >< oii, o întreagă reţea extinsă de rude se dezvăluie cu ■**Via** unei apariţii: o tânără călugăriţă moartă cu opt ani »l devreme se plânge unui abate cistercian că a fost ' ' ii a de întreaga sa familie de sânge, care îi cuprinde pe ii ui, mama sa, o mătuşă dinspre mamă (mafcertera), ea ălugăriţă, şi două surori căsătorite ale mamei sale, li iun si fiica uneia dintre ele[80].

(1IDIREA SPIRITUALA

NHaţlile de înrudire spirituală joacă în societatea (llcvală un rol nu mai puţin fundamental decât cele ale riiii-i de sânge. Ele intersectează, dublează şi extind lele de solidaritate care dau forţă şi coeziune societăţii, Iprclal prin includerea memoriei morţilor în gândirea şi u> ii.ilca celor vii. Modelele sunt numeroase şi comple-liture. La început, întreaga creştinătate este gândită ca .;i iră mare familie ai cărei membri, în virtutea botezu-i. sunt „fraţi" şi „surori" întru Christos, depinzând dt* *caritas,* de o dragoste reciprocă, de origine divină, insLifică de **Kll<** exemplu milostenia faţă de sărmani, bol-i năpăstuiţi la fel, ca şi solidaritatea dintre vii şi Posibilitatea intercesiunilor pentru morţi, apoi, la **lul** Evului Mediu, ideea „comuniunii sfinţilor", potrivit i şl morţii pot să intercedă pe lângă Dumnezeu pen- i vii, îşi găsesc justificarea ideală în noţiunea de fră-

■iH .1 (lin primele secole ale creştinismului, monahismul ■oltat în interiorul creştinătăţii un model de „familie" uilă. între ei, călugării şi călugăriţele, supuşi disci-inonahale, mai ales dacă aparţin aceluiaşi ordin, se .1 se numesc „fraţi" şi „surori", „taţi" şi „mame" (în ce priveşte abaţii şi stareţele). Această sau aceste de rudenie spirituală sunt cu atât mai dense cu cât s| irile şi schiturile organizează între ele şi cu famili-nlăcătorilor laici „frăţii" de rugăciuni destinate să MUC membrilor lor defuncţi intercesiunile tuturor

„fraţilor" supravieţuitori. înscrierea numelui defuncţilor In necrolog sau pomelnic, transportarea de la o mănăstire la a sulurilor cu listele morţilor constituite din toate „ferp rele" de deces ale călugărilor[82] garantează exercitarea litur<i gică a acestei solidarităţi. La mijlocul secolului al XII U"a,| seria de povestiri cu miracole de la mănăstirea din Mur» moutier vorbeşte explicit despre *debitum fraternităţi*-care călugării îl datorează defuncţilor lor[83]. Ea arată cum apariţiile călugărilor decedaţi beneficiază de „familuj monastică extinsă, graţie asocierilor de rugăciuni stabilit» între diferite aşezăminte, chiar dincolo de Canalul Mânecii[81].

Adesea, într-o mănăstire, înrudirea spirituală a „frai ţilor" sau a „surorilor" întru religie se combină cu legat un anterioare de înrudire trupească. Această acumulare <|J legături de rudenie — fraţi întru Christos, prin sânge *ţ* întru religie — este menţionată în povestiri ca un larii ir favorabil apariţiei defunctului. Unui călugăr de Marmoutier îi apare un „frate" *(frater)* mort din mâna i care îi este şi frate de sânge *(germanus)*. Se întâlni ■ cazuri identice în mănăstirile de călugăriţe cistercicno] care adesea recrutau novicele din aceleaşi familii a cratice, înzestrate cu o înrudire de sânge extinsă" . I mănăstirea de la Charlieu, ce depindea de Cluny, un tuuAf, călugăr beneficiază de apariţia unui superior defunct i îi era şi unchi după tată *(patruus)*^{m}. Dacă exigent' li antagoniste ale celor două tipuri de rudenie, trupeasca I spirituală, sunt un loc comun al liturghiei religioase (s; gândim de pildă la relaţiile sfântului Francisc cu tal Al său), povestirile noastre arată mai degrabă cum idcull tatea sângelui cu cea a religiei îşi cumulează efectele pen tru a însufleţi amintirea morţilor, evocând spre folosul lof îndatoririle solidarităţii.

Povestirile noastre pun de asemenea în scenă, chlitf dacă într-un mod mai puţin masiv, forme de înrudire spli i tuală ce decurg din botez. într-adevăr, botezul institui* II dublă relaţie: pe de o parte între naş (sau naşă) şi fin b.m fină) şi, pe de altă parte, între *cumetri* şi *cumetre,* adu i părinţii trupeşti şi părinţii spirituali ai aceluiaşi copil. Unu atestată începând din secolul al Vl-lea, cumetria este. im din Evul Mediu central, o legătură socială puternica ■ <>

(HMilii-.i îndatoriri de protecţie şi de ajutor[87]. Etnologii au Mulul demonstra că năşia şi cumetria îndeplinesc, între plii Ic funcţii de intermediere dincolo de moarte, pe care le I l ă până în epoca contemporană povestirile cu ţurlţll de morţi[88]. Propriul meu corpus de texte nu lămu- decât relaţiile de cumetrie. încă din secolul al Xl-lea, povestiri cu strigoi semnalează forţa legăturilor din-i umetri şi cumetre[83]. La Roma, potrivit lui Pier Damia-I 11 lemeie a primit în noaptea Adormirii Maicii Domnului IU ..mirnetrei" sale Marozia, moartă cu un an înainte şi I» i ilă în acea zi de Fecioară. Putem considera că una mama iar cealaltă naşa aceluiaşi copil şi că această imă indirectă justifica solidaritatea lor dincolo de «u)<■. Un preot, probabil, îl vede în vis pe cumătrul său li u ii conduce într-o adunare de sfinţi: după toate apa-Iţp.le. preotul era naşul copilului acestui mort[90]. La fiorul secolului al Xll-lea, miracolele de la Marmoutier i 11 cază un alt caz interesant de raporturi între cumetri: li preot, care a adunat o mare avere în viaţa laică, o lasă pur.Unire mănăstirii în clipa morţii, însărcinându-i pe i .lin".II i să se roage pentru mântuirea sa. îi cere de aseme ■tit. „rumătrului şi cunoscutului" său *{compater etfami-mu* i'.) (probabil tatăl finului său) să ramburseze călugărilor *mk* Icriiienul scadent suma de şaizeci de livre pe care el i-o pMic>icază în secret. Pactul lor este sigilat printr-un „sărut ■l.uii de credinţă şi de împăcare", creditorul scutind Btltilnrul (nu sunt ei oare cumetri?) de un jurământ mai Wiir.lrângător care ar fi fost faţă de acesta un semn de i*• încredere. Statutul de cumătru creează, prin urmare, o Irl.ilic privilegiată, dincolo de normele obişnuite[91]. După Ptiim da Morrone (viitorul papă Celestin al V-lea), tatăl iun ii apăruse cumetrei sale (naşa autorului) pentru a-i MU II ic cât era de fericit că văduva sa îi asigurase o instrui-■r aleasă fiului lui[92]. Această povestire o arată pe cumătră im. rulă in familia în care ea joacă, la câţiva ani după bIMMII Ic.a cumătrului ei, rolul unui „mesager al sufletelor". *Fiunilia* sau comunitatea feudo-vasalică este de aseme-Ilu i in felul său, un fel de „familie" în acelaşi timp ierar-Iiii i i egalitară, menţinută în coeziunea sa prin schim-l>iII iii de daruri şi de servicii, prin activităţile comune ale |ii/i'inului şi ale vânătorii, prin împărţirea profiturilor

dominaţiei senioriale. Gesturile simbolice ale credinţei *il ale omagiului consacră aceste legături[93]. Aşa cum am văzul în legătură cu povestirile despre apariţii la Petru Venera bilul, înrudirea prin vasalitate nu dispare la moarlru seniorului sau a omului său: prin intermediul vasalilor Im unul defunct, celălalt viu, fostul şi noul senior de Beauj> 11 tatăl defunct şi fiul înviată intră în relaţie. într-un miracol contemporan ce se referă la mănăstirea Sainte-Foy din Selestat, contele defunct Conrad de Hohenstaufen îi aparii vasalului său, cavalerul Walter: „în virtutea credinţei CM vasalitate pe care i-a jurat-o şi a darurilor pe care le-J primit mereu de la seniorul lui", mortul îi cere lui Wallrt[1] să-i roage pe fraţii săi supravieţuitori să înzestreze cu generozitate noua biserică[94].

în *familia* pe care o adăposteşte şi o constituie orii i „casă" demnă de acest nume (aşa cum a arătat ChristlanJ Klapisch-Zuber, trebuie să înţelegem „casă" într-un senfl deopotrivă material şi simbolic[33]), relaţiile de dependenţa! inclusiv salarizate, nu se lasă lesne deosebite de legăturii* afective care unesc adevăratele jude". Petru Venerabilul t%l cules povestirea unui senior, Pierre Engelbert, căruia ser4 vitorul său Sanche, care fusese „mercenarul" său, ;u salariatul său, îi apăruse pentru a-i cere să folosească mântuirea lui cele câteva simbrii pe care i le mai datm .i în Yorkshire, la fel, cu două secole mai târziu, defunclul „mercenar al unui cap de familie" pune să se ceară de Ui stăpânul său, prin martor interpus, să-i ierte malversaliu nile şi să se străduiască pentru a-l elibera de caznclfl sale[87].

în mod curios, exista cel puţin o formă de înrudire tuală, care nu apare în povestirile noastre, deşi a cuno o importanţă crescândă la sfârşitul Evului Medhr. ce, care o constituiau confreriile şi milosteniile laice, în cial în mediul urban. Este adevărat că rolul acestor in tuţii colective în privinţa asistenţei acordate muribin a înhumării morţilor şi a rugăciunilor pentru suflete» defuncţilor prezenta disparităţi regionale destul de accefli tuate[98]. Această lacună din povestirile noastre ţine poate ţ de autonomia relativă a vieţii confreriilor faţă de apostol latul predicatorilor. în general, se poate sublinia faplu nu vine deloc vorba despre confrerii în literatura aşa im

exempla. Totuşi, tema foarte frecv ■
In literatură, a celor doi prieteni ce îsi *vn* eciPr
p imul care va muri îl va vizita pe cel
Twpropiată de ider1"1 *Ao* «^lidaritate pinul
confreriilor.

is

literatura, a celor doi prieteni ce îşi i<i Imul care va muri îl va vizita pe cel râ*,..».^ ^*m* h i| u < ipiată de idealul de solidaritate spir^tn V†

,, uă nu este eremit, omul, m Evul ^^ / d i
singur. Până şi în visele lor, ln c t lulS SfflSea
trăiesc experienţa unei ani^ | biecUvifate, ei
întâlnesc ^^-^e. aşa cUm r irl t?tS
SucSsu^oTeSotc^î1^'

j e

IX

Reprezentarea strigoilor

Nu toţi strigoii se lasă văzuţi. Unii martori (până la Je Gobi) afirmă că doar au auzit un zgomot sau voci inlci'J pretate ca fiind ale strigoilor. Este în special cazul anumB tor mărturii autobiografice (de la Thietmar de Merst-burJ până la împăratul Carol al IV4ea) mai ezitante decât poval ştirile îndelung colportate pe cale orală în a afirma câ nil mort a apărut în mod vădit în stare de veghe. Este voi l>4 aici de vise şi impresii confuze, de zgomote şi voci, 1114I degrabă decât de o viziune clară. Modul de vizibilitate *u* mortului este aşadar un efect al construcţiei sociali povestirii. Cu cât dubiile şi ezitările în privinţa aparenţa mortului corespund experienţei subiective şi onirice a <ipM riţiei, cu atât obiectivarea strigoiului urmează socializară povestirii.

Uneori, dialectica invizibilului şi a vizibilului serveai drept intrigă povestirii: un mort care, la începui, *vs[m* invizibil, acceptă apoi, la rugămintea celui în viaţă, sâ I arate. După un vechi model hagiografic ce ne duce pani || Grigore cel Mare, se poate de asemenea întâmpla ca n tul să nu vină în vizită decât la o singură persoană, exclw zând pe oricine altcineva: el nu este vizibil decât pcnlrfl aceasta (dar, în anumite cazuri, celelalte îl pot auzi) **$M* chiar dispare dacă se prezintă un intrus. Este cazul 11 iului de la Beaucaire, atunci când părinţii tinerei fele arată în pragul camerei.

i and mortul este vizibil, el are în mod normal o formă ■ mască şi prezintă trăsăturile şi vârsta pe care le avea iiminentul decesului. Aceasta îi îngăduie beneficiarului u H iei să îl recunoască. Poate de asemenea să exhibeze ■ iun fizic distinctiv, ca de exemplu, dacă este vorba bre un cavaler mort în luptă sau în turnir, rana încă lip.ciândă care l-a făcut să treacă de la viaţă la moarte. i nu are totdeauna o aparenţă omenească. In povestirile itlale, contrar povestirilor autobiografice, se întâmplă ca nulul să ia forma unui obiect material (o claie de fân) li. mal des, a unui animal (o pasăre, un câine, o reptilă, .ii). în metamorfozele pe care li le atribuie asemenea ■•Uri, morţii dispun de un bestiar bogat ale cărui ma-I i u i nu sunt neutre. Uneori, aceste transformări arată ■MIIMII.I stării spirituale a defunctului. în Yorkshire, po-■ i' ii mărturiei călugărului de la Byland, spiritul fostului Brtrcnar" de la Rielvaux apare succesiv sub forma unui Ml i .11 ■(■ se cabrează, a unei căpiţe de fân şi doar a treia ■i .1 sub chipul unui om". Un alt mort, care fusese exco-»>' -ii. îi apare succesiv croitorului Snowball sub înfăţi-Bfr.t unui corb zburătăcind jalnic, a unui câine capabil să fcfliiMscă omeneşte, a unei capre şi, în sfârşit, a unui om înalt. Chiar şi spiritul bătrânului Heinrich Busch-Itinn apare pentru prima oară sub forma unui câine rău, ■ iln.II apoi sub cea a bătrânului de optzeci şi opt de ani, ni era la moartea sa. Este posibil ca aceste povestiri I |inarte amprenta unor străvechi reprezentări ale sufle-||m sub formă de animale, aşa cum sunt reptilele sau ilc'. Dar să ne ferim să vedem în aceste metamorfoze ini II „supravieţuirea" unui folclor precreştin: şi arta I, mai ales până în secolul al Xll-lea, a reprezentat lr»<M sufletul sau spiritul sub forma unei păsări[2]. Pe parte, pentru clerici, metamorfozele morţilor ca şi, I Mitici, schimbările lor de culoare (mai ales de la negru IHIII) exprimau stadiul avansării sufletelor în suferinţă *M*\\< l-liberarea lor. Să mai amintim, încă o dată, că în ni < nnţinutul unui text sau al unei imagini nu se lasă ■tili.il Independent de logica genurilor textuale, narative, MMHI'I alice, cărora le aparţin, şi de funcţiile lor specifice.

în clipa morţii, trupul se desparte de suflet şi aş; i rămâne până la învierea morţilor şi Judecata de A|>..i Sufletul este „spiritual", dar „pasibil": el este torturat Ini Infern sau în Purgatoriu de un foc sau un frig pe < oamenii din Evul Mediu — sau unii dintre ei după Gri.; cel Mare — şi le imaginează atât de concret încât le nu mese „corporale". De fapt, creştinismul medieval nu I putut niciodată rezolva contradicţia existentă între doilU din exigenţele sale cele mai profunde: pe de o parte, den In ţa de a nega trupul pentru a tinde mai bine către Duium zeu şi a asimila astfel „spiritualul" imaterialului; pe de al 1.1 parte, necesitatea de a *imagina* invizibilul, de a-l sil iu aşadar, în spaţiu şi timp, de a concepe locuri, forme, volu me şi corpuri chiar acolo unde ar fi trebuit să fie exclusaJ Călugărul Guibert de Nogent, fervent „spiritualist" în tradli ţia sfântului Augustin, râdea de cei care îşi imaginează < i sufletele au un corp pentru că pictorii le înfăţişează agfl forma unui copilaş gol ieşind din gura muribunzilor[1]. In tr-adevăr, unii autori de povestiri despre viziuni şi călătafl în lumea cealaltă, aşa cum este celebra *Viziune a* (ui *Tnugdal,* preocupaţi să stabilească continuitatea între vla< ţa terestră şi lumea de dincolo creştină, incitau, împolrlv.t părerii teologilor mai „spiritualişti", la acordarea unui anii mit grad de „corporalitate" sufletelor în suferinţă[4].

întreaga ambiguitate venea în fapt de la cuvântul „spii I tual". în Evul Mediu, noţiunea de „spiritual" este intermen diară şi ambiguă. La fel cum „viziunea spirituală" se iiit■ i calează între „viziunea intelectuală" şi „viziunea corpo rală", spiritul *{spiritus)* îşi are locul său — potrivit marelui teolog din secolul al Xll-lea Hugues de Saint-Victor — întn suflet *{anima, mens,* raţiunea pură) şi trup *{corpus).* „spiritul" omului viu, care gândeşte şi imaginează, i „spiritul" mortului care apare nu sunt „spirite pure" inia teriale. Prin definiţie, ele nu sunt nici corporale. Spirllul este o stare intermediară şi iată de ce, spune nu fără slân jeneală Alcher de Clairvaux, el este „ceva": „Tot ceea ce mi este un corp şi care totuşi este *ceva* este numit pe bun l dreptate «spirit»"[5]. Spiritul nu este un corp, şi totuşi an | parte legată de trup.

Pentru „imaginile spirituale", în special cele pe care le mliiee apariţia strigoiului, situarea faţă de corporal se **Mintă** în trei moduri:
departe de a nu implica decât „spiritul" celui ce visea-
•I.UI al vizionarului, ele pot acţiona asupra corpului său;
departe de a fi total imateriale, ele pot avea o anumită Purporalitate";
departe de a fi total desprinse de corpul mortului, ele . m cazul apariţiei unui mort, să întreţină relaţii cu idiivrul.

Imaginile spirituale acţionează nu numai asupra spiri- Ini. ci şi asupra trupului celui care le percepe. Am văzut ■ **ius** cum călugărul Otloh de Sankt-Emmeran relatează |I au *Liber visionwn* patru vise personale legate de con- iliica sa şi de conflictele care îl opuneau altor călugări[6]. Ii II noapte, el visează cum un „bărbat" *(vir)* îl biciuieşte **tea** mai mare violenţă. La trezirea sa, resimte o durere | ni/.itoare şi îşi dă seama că spatele său este plin de **pge.** întrebat, un tânăr novice atestă că nu a auzit nici zgomot în timpul nopţii. Otloh se miră, apoi îşi revine: IM se că „lucrurile spirituale se produc fără nici un sunet pni al". Dar nu fără efect asupra trupurilor: urmele lovi-41 Hor de pe spatele său sunt proba adevărului viziunii. în ■**olul** următor, Guibert de Nogent însuşi este cuprins de i contradicţii. Pe de o parte, el vorbeşte despre jpurenţa corporală" *{species corporum)* a sufletelor care se i ii i celor vii; pe de alta, el relatează că o călugăriţă cu-I rută de el a văzut în vis doi demoni bătând o soră ■tinetă cu lovituri de mai; loviturile produceau scântei, •in care una a pătruns în ochiul celei care dormea. Dure- ■ .1 Irezit-o iar rana din ochiul său a rămas ca o dovadă Milcvârului visului[7].
('ii şi demonii, strigoii pot produce efecte materiale •' M ■! .i obiectelor sau corpurilor vii pe care le ating aici, pe Im.ml". Sunt, în special, arsuri, când ei transportă şi îl nu li ie printre cei vii, ca tot atâtea dovezi ale soartei lor ilee, „focul corporal" care îi chinuie în lumea de dinco-I in *cxemplwn* celebru din secolul al XlII-lea povesteşte i' >i 11 iii unui discipol defunct unui magistru universitar, Irul Serlo. Pentru a-l convinge pe acesta de deşertă-ea ştiinţei sale, strigoiul lasă să-i cadă pe mână o

picătură din sudoarea sa incandescentă care, îndată, i traversează dintr-o parte în alta[9]. Un pas în plus este făcu în Yorkshire-ul de la sfârşitul secolului al Xtl-lea, în p(*n* i tirile pe care le relatează William de Newburgh. Strigoii | sunt aici apariţii evanescente de suflete chinuite care rfl intercesiuni, ci morţi răufăcători, apropiaţi de cei descrii în acele saga nordice: „monştri pestilenţiali" carM agresează pe oameni, îi omoară şi le beau sângele[10]. £•(■ ceea ce confirmă călugărul de la Byland două secole m.ii târziu când povesteşte, de pildă, cum a revenit spun ni preotului defunct din Kirkby să-i scoată un ochi foslti concubine.

Povestirile noastre pun în scenă morţi care prezint;i Ifl grade diferite şi într-un mod tulburător o anume con a , tentă, o densitate, o rezistenţă la contactul fizic al celor vil,1 întrebat de tânăra sa verişoară, strigoiul din Beauru™ explică el însuşi în ce constă natura sa de strigoi: el •» defineşte ca o „imagine a unui corp" care nu este un corul dar şi ca un „corp aerian"[11]. Aceste noţiuni vin ambele '1ei la sfântul Augustin, de la teoria sa a „viziunii spirituali de la demonologia sa. Aceasta din urmă atribuie într a>1> văr demonilor un „corp aerian" cu care ei se mişcă în duh, chiar deasupra pământului, cu mult mai repede 'li cât oamenii de pe pământ, ceea ce le permite să prevnu acţiunile şi gândurile omeneşti[12]. Strigoiul din Beaue spune de asemenea că el nu suferă în „corpul" său, ci ttl calitatea lui de „spirit", atât de subtil încât cea mai uşoai \ greutate — cea a etolei cu care preotul vrea să-l „lege" -este insuportabilă. Deşi invizibil, spiritul burghezului dltll Ales, Gui de Corvo, dezvăluie şi el că este un corp aerian văduva sa şi stareţul dominicanilor Jean Gobi simt o nil care de aer în momentul când acesta îi părăseşte. Cam Im aceeaşi epocă, la Montaillou, Arnaude Ribes vede rătăclrw suflete care prezintă un corp adevărat: potrivit mărturiei pe care o depune Guillaume Fort în faţa inchizitori ii i it, I sufletele celor răi, aşa cum spune Arnaude, sunt prevă/' n „cu carne, oase şi cu toate membrele, precum cai mi picioarele, mâinile şi celelalte membre"[13]. în Yorkshiie, către 1400, strigoii sunt încă şi mai corporali: ei ies din mormintele lor, bântuie în afara cimitirului, îi agreseiH fizic pe săteni. O femeie a fost văzută ducând în spate |

pţinU": ea „îşi înfigea adânc degetele în carnea spiritului, I l cum carnea acestui spirit era o fantasmă putredă, iar B| milldă"[11]. „Ca şi cum", spune călugărul din Byland: nu !••! un cadavru decât în aparenţă, un fel de corp moale ■li găunos care lasă să se audă, când este lovit, sunetul Kyl perne sau a unui pat care sunt izbite[15]. Aceste spirite Hbtl atât de concrete încât cei vii pot să le apuce şi să K)tr corp la corp cu ele: tânărul Robert Foxton reuşeşte KtrUnă un spirit la ieşirea din cimitir înghesuindu-l în BftH.i bisericii.

Uvr, nu este surprinzător că numeroase povestiri Wiilcsc o relaţie strânsă între apariţia mortului şi cada-K|l «are se găseşte în mormânt, dar care, se pare, iese de II noaptea. Pentru a scăpa de grijă, tinerii din sat des ul mormântul şi verifică starea trupului. Această preei-I nu caracterizează doar regiunea Yorkshire. Potrivit lui ■ni IC de Heisterbach, un cavaler, care încerca în zadar [unuilgă o moartă unui călăreţ infernal, nu păstrează de I M< «asta decât o şuviţă de păr în mână. A doua zi, *mt* hi/.ându-se mormântul femeii, se descoperă lipsa IfUi'l de pe capul cadavrului[16]. Această interdepen-h(.l adică această identitate dintre cadavru şi strigoi, | u l i i un. ecou în unele practici funerare. Cu mult timp puni'- ca William de Newburgh, apoi călugărul de la [1] i I să povestească cum tinerii din Yorkshire dez-■iitp.i cadavrele şi le ard pentru a împiedica întoarcerea ■li Hclor rele, Burchard de Worms îi denunţa pe creştinii pi i.'il care străpungeau cu un par cadavrele femeilor

lainpina revenirea lor răufăcătoare[17], lundalul acestor practici şi al acestor povestiri trans-Ldeea că blestemul care apasă asupra unui mort Hor atinge mai întâi cadavrul său. Nu numai că revine să bântuie spaţiul celor vii, ci cadavrul — înseamnă acelaşi lucru — este condamnat să nu | iir '.nimpună în pământ. Este neîndoielnic că asemenea tu rpţli sunt vechi şi străine de creştinism. Dar ele şi-au II locul în reprezentările creştine ale morţii, făcându-se |Ul ••! totodată opunându-se reprezentărilor, de astă Oficiale, care se refereau la corpul sfinţilor. Diametral e mulţimii nediferenţiate a morţilor creştini, corpul ■MI Ir la naştere şi ale copiilor născuţi morţi, spre a

lii

morţilor răufăcători, aşa cum sunt excomunicaţii, şi, pe (altă parte, cel al sfinţilor, împărtăşesc o soartă asemăn I toare: corpul lor nu putrezeşte. Faptul este bine cum> în privinţa sfinţilor: din mormântul lor emană „mireasii sfinţeniei" care dezvăluie conservarea miraculoasă a < ■< < nii. în cazul cel mai bun — sfinţii — sau în cel mai râu •* strigoii noştri materializaţi —, se observă, deşi este invr sată, aceeaşi deviere de la normă. Astfel destinul sinonim al unor asemenea cadavre ne aminteşte că marea majoi tate a creştinilor obişnuiţi — cei care nu sunt nici sttnţ nici excomunicaţi — suportă legea comună a unei **LrlJ** dispariţii progresive, a rămăşiţelor fizice din mormânt sufletului lor în afara Purgatoriului şi a amintirii loi ■ gândurile celor vii.

LIMBAJUL MORŢILOR

Faptul că mortul vorbeşte şi că vorbele sale suni ■ mai adesea relatate în stilul direct sporeşte impresia **uij** prezenţe fizice. Apariţia este deopotrivă un fenomen sono vizual şi tactil. Vizita unui strigoi se poate reduce la i moţe, la cuvinte mai mult sau mai puţin auzibile sau **chl** la „voci fără cuvinte", potrivit expresiei călugărului Gull H de Nogent[18]. Uneori, se poate auzi distinct un strigoi **vei** bind şi chiar se poate dialoga cu el, dar fără a-l vedea i ceea ce i s-a întâmplat stareţului dominicanilor din Al> Jean Gobi. Mortul „i-a apărut ca o voce" *(apparuit in i* văduvei sale. Expresia este ecoul celei utilizate deja *i* către Hrabanus Maurus când se referea la „imaginea un voci"[19]. Unele povestiri propun şi o gradare în dezvălulfl mortului: acesta se face mai întâi auzit, apoi consimtr i se arate[20]. Atunci poate începe dialogul obişnuit între ţ şi mort. Adesea scribul nu a relatat în stilul direct d« cuvintele mortului, rezervând stilul indirect întrebării celui viu. Astfel, în mod paradoxal, vocea cea mai vie el cea a defunctului. Voce de dincolo de mormânt şi anim tară, ea trebuie relatată cât mai fidel cu putinţă, aşa cU a fost rostită. Cu unele excepţii, această voce nu se cari terizează prin nici o formă de glosolalie[21], şi nici < **luofl**

II unei când mortul este un *Hliteratus* necunoscând limba l>iina. printr-o trecere de la limba savantă (cea a scrlbu-lltui la limba autohtonă. Rare sunt, în povestirile noastre

fan leale, intruziunile limbii autohtone[22]. Uneori modul de I vorbi contribuie împreună cu aparenţa fizică la a facilita pi imoaşterea mortului de către cel viu: Petru Venerabilul, ţ<t i i ii upat de transcrierea fidelă a cuvintelor, auzite în vis, ■r călugărului defunct Guillaume de Roanne, merge până 11 rproducerea bâlbâielii care 51 caracteriza pe acesta în

lipul vieţii[23]. Cum poate să vorbească un strigoi? Mai multe povestiri liillnlază faptul că spiritul este înzestrat cu o capacitate |t < I uimare diferită de limbajul corpului viu. Atunci când ■Tirul Raoul veghează în casa lui cadavrul prietenei sale ■t'llla, el aude cum este chemat de spiritul tinerei fete din ■li-ilorul casei[24]. Spiritul burghezului din Ales, Gui de Imn, explică el însuşi originea glasului său: când sta-■ţul Jean Gobi îl întreabă: „Cum poţi tu vorbi, neavând ■ii (.«ură., nici limbă, care sunt instrumentele vorbirii?", el Bftpuivde că într-un trup viu limba nu are puterea de a ftriil prin ea însăşi. Ea nu este decât instrumentul sufle-Blul. in care sălăşluiesc toate puterile, printre care şi cea *t* | vorbi. Astfel, când sufletul este despărţit de trup, el lesne vorbi, aşa cum o fac şi îngerii imateriali[25], fcililuuitatea spiritualului şi a corporalului este valabilă fcii|ni(iivă pentru aparenţa trupurilor ca şi pentru vocea MI'hior. De altfel,'se precizează că anumite spirite vor-> i Ieşi sunt lipsite de limbă. Călugărul din Byland con-■III i acest lucru: croitorul Snowball „a contemplat lăun-*f*\\ ile lspiritului] prin gâtlejul său [în vreme ce spiritul] îşi cuvintele în intestine şi nu vorbea cu limba"[26]. Un Irit ventriloc „vorbea din interiorul viscerelor sale si

[27]

Veşmântul nu este niciodată doar o protecţie a trupu-l • i cultura medievală, el este şi un semn de apar-v la o stare socială, situează individul şi grupul în

u limba, ci ca dintr-un ulcior gol

ierarhia stabilită de *ordines.* Este perceput deopotrivă i unul din modurile de exprimare a valorii morale sau rtlj gioase a persoanei. Mai mult chiar, el este aidoma celtl care îl poartă, participă la existenţa acestuia, ca un «I doilea înveliş[28]. Dar este un înveliş care se schimbă şi i M este schimbat, al cărui dinamism, în consecinţă, îi spfl reşte puterea sa de simbol. în realităţile acţiunii sociale *ci* şi în cele ale imaginarului, faptul de a se îmbrăca, de i dezbrăca, de a-şi schimba hainele, de a le modifica sau (■ a le dărui ilustrează transformările persoanei, ale valori sale, ale fiinţei sale spirituale.

Ca toate etapele vieţii (naşterea şi botezul, inii li n cavalerească, îmbrăcarea rasei monahale, căsătoria eti I mortul are însemnele sale vestimentare. Acestea îl privea pe defunct (se impune, de exemplu, ca un călugăr sâ *ţi* înmormântat în rasa ordinului său) ca şi pe cei apropia lui rămaşi în viaţă (care, la sfârşitul Evului Mediu si u anumite medii cel puţin, poartă o culoare de doliu, carM impune din ce în ce mai mult ca fiind negrul[29]). Veşniânld ţine de ritualurile funerare, dar şi de imaginarul moi iu al lumii celeilalte. Când sufletul este descris sub trăsaty iile unui copilaş care iese cu ultima suflare de viali di gura defunctului, el este adesea gol. Este gol, de asew nea, şi în caznele Infernului sau Purgatoriului, aşa .... sunt şi trupurile care ies din mormintele lor în clipa învii rii morţilor şi a Judecăţii de Apoi. Dimpotrivă, aleşii SUI frecvent îmbrăcaţi de către îngeri cu veşminte son tuoase, simboluri ale corpurilor lor glorioase[30]. Dialcclld goliciunii şi a veşmântului organizează reprezenl.n ■ . imaginară a sorţii sufletelor în lumea cealaltă.

Pentru strigoi, situaţia este mai complexă, căci < sunt total desprinşi de lumea oamenilor. Aparenţa li timentară depinde prin urmare de mai mulţi factoi I I cum este apartenenţa lor trecută la un ordin dat al sni'li taţii, caracterizat adesea printr-un veşmânt special, continuă să poarte, în amintirile, visele şi povestirile *vrm* vii, hainele cu care au fost cunoscuţi şi care ajulfl i recunoaşterea lor. Starea lor spirituală în lumea de dini I se exprimă de asemenea prin natura, starea şi cui" u hainelor lor. Sunt determinante, în aceeaşi măsură folosirea de către morţi a hainelor lor înainte de deces, c

' .linaţia conferită acestora de supravieţuitori după •a. în special dacă i-au cedat în mod caritabil unui i' haina lăsată de defunct.

n.ilnte de sfârşitul Evului Mediu, strigoii nu sunt defel i îşi precum cadavre vii mai mult sau mai puţin goale înveşmântate doar în giulgiu. Cavalerii defuncţi apar H clanţa şi armele cavalerilor care au fost cândva, iar in II ii morţi în straiele lor de călugări. Potrivit lui Petru tolerabilul, cavalerul defunct Geoffroy d'Ion „avea drept »i fnlă veşmântul său obişnuit"[31]. într-o povestire cister-ui i un cavaler „orgolios, hoţ şi desfrânat" îi apare după soţiei sau concubinei sale: el intră în grădină, pe superbul său armăsar de luptă, purtând aşa li se cuvine armele şi însemnele militare *cu* care era jinui/ *in timpuL vieţii sale* şi făcând, prin fluturarea păru-i ,\lte mişcări ale corpului, gesturile *pe care avea obi*-il să *le facă* în turniruri"[32]. Un alt cavaler foarte rău, inii Le Noeud, din provincia Treves, îi apare fiicei sale ■l narat cu blana de oaie pe care avea obiceiul să o



l iurte numeroasele povestiri monastice despre apariţii illiuiă simbolica funerară a veşmântului călugărului. **liua** când a îmbrăcat straiul monahal, călugărul nu îl I părăseşte, nici în timpul vieţii sale, nici în mormânt, l in viitorul imaginar pe care cei vii i-l atribuie sufletu-. Pelerina sa prevăzută cu o glugă (cuculla) joacă un " < ial în trecerea de la viaţă la moarte şi invers, în pe care mortul o face celor vii. în urmă cu un an, teste de exemplu Cezarie de Heisterbach, călugărul i ni ><i t a adormit în corul bisericii în noaptea de dumi-fft şl l-a văzut în vis pe economul mănăstirii, numit [1] ni, mort cu câţiva ani înainte, cum intră în biserică I **face** semn să4 urmeze în direcţia Rinului. Ştiindu-l mi Lambert nu se mişcă. Mortul se întoarce atunci [1] i ilugărul Conrad, în vârstă de peste cincizeci de ani, n lur acelaşi semn. Fără a spune un cuvânt, Conrad îşi **ijj'** r.luga pe cap şi îl urmează pe mort. După prânz, luruiil Lambert îi povesteşte visul său bătrânului • ui si 11 vesteşte că va muri în curând. La puţină vre-lupă aceasta, într-adevăr, a fost îngropat „cu aceeaşi iul/u'"[1]. Aşadar, este important pentru călugăr ca el să

moară cu cuculla sa, căci ea îl va proteja de capcanele demonilor în lumea de dincolo[35]. în povestirile monastii <■ despre apariţii, *cuculla* este semnul distinctiv al foştilor călugări, chiar atunci când au murit în haine de cleric secular sau de laic[35]. Probabil că simbolistica funerai mantiei şi a glugii călugărilor a beneficiat de credinţe mal vechi referitoare la „glugă" ca semn de recunoaştere a mor ţUor şi instrument al trecerii lor în lumea de dincolo[37]. In folclorul germanic, *tarrikappe* (sau *tarnhut* sau *hui tiu* i glugă) îi conferă o forţă supraomenească celui care o poar«j tă, îi permite să se deplaseze imediat acolo unde vrea şl chiar să devină invizibil. Este numită şi *hellekeppelin:* si 11 fia lui Hellequin, regele morţilor[38]. în general, scufia es» semnul unei treceri aparte între lumea de aici şi lumea cealaltă: încă de la naştere, caracterizându-i pe copţii „născuţi cu căiţă", şi invers, după moarte, pe defuncţlj care revin să-i viziteze pe cei vii[39].

încălţările morţilor se consideră deopotrivă că ajuta I trecerea în lumea de dincolo. în secolul al Xffl-lea, HI in gistul Guillaume Durând relatează opinia potrivit < punându-le morţilor pantaloni şi încălţându-i, ei suni ;r.i fel pregătiţi să-şi înfrunte judecata[40]. La Avignon, în timj funeraliilor, clopotarul primea ca plată pantalonii, panl< şi cureaua mortului: acesta nu era lipsit de bunuriit ci dimpotrivă, lua astfel cu el pe lumea cealaltă benei H mi spiritual al acestor daruri[41]. Aşa cum ne asigură *Viziun lui Gottschalk* (în Germania de Nord în secolul al XII 1< cel care, în timpul vieţii sale, şi-a dat pantofii săraciloi găsi pe lumea cealaltă, atârnate de un tei măreţ o mulţii de încălţări minunate[42]. Dimpotrivă, potrivit unui *exx phim* al lui Cezarie de Heisterbach, concubina unui pfl care pusese să fie înmormântată cu pantofii săi cel I moşi — obiecte ale lăcomiei sale şi simboluri ale dl frânării sale — a fost dusă în Infern de un cavaler dlaba şi haita sa blestemată[43].

Culoarea veşmântului mortului ne înştiinţează în< lec despre soarta sa pe lumea cealaltă şi, când e cazul, clei i îmbunătăţirea acesteia. în povestirea mănăstirii Saini <■ i din Selestat, prevalează opoziţia dintre roşu şi alb. In u neral, opoziţia dintre negru şi alb este cea care ne îngAili să urmărim, în ritmul apariţiilor, îmbunătăţire;

•■■ luiaşi mort, mai întâi negru de tot, apoi jumătate u, jumătate alb şi, în sfârşit, complet alb, când vine i" ntru ultima oară să-l vestească pe acela care l-a ajutat prin rugăciunile sale că este definitiv mântuit[44]. Cromatismul strigoilor nu este foarte variat şi rămâne dintre cele Inul tradiţionale: opoziţiile binare care îl caracterizează ţin Mr vechiul sistem indo-european al celor trei culori funda-iii' ntale (alb, roşu, negru)[45].

In sfârşit, veşmântul este un puternic operator de fei Ilimburi între lumea celor vii şi cea a morţilor. Schimbul ■ti.iic fi pozitiv: într-o povestire a lui Petru Venerabilul, un b*l senior mort în pelerinaj, Bernard le Gros, îi apare unui ^lu^ăr de la Cluny îmbrăcat într-o blană de vulpe; într-a-| vâr, el îi dăruise o asemenea blană unui sărac şi aceasta ■ i veste în prezent drept *refrigeriwn,* ea îl consolează în liliiilaţiile din lumea de dincolo. Schimbul poate fi şi ne-| llv in toate povestirile despre apariţii în care mortul este I .ni înveşmântat ciudat, pentru că refuzase să îmbrace ..uac, furase o haină sau uitase să restituie o haină |t| n II mutată. El revine spre a le cere celor apropiaţi să-l pul H ace", îndreptând greşeala pe care a făcut-o. Petru ■inabilul povesteşte cum „mercenarul" Sancho îi apare :i iul ni său stăpân gol, având doar şalele acoperite cu o |ni l.i de pânză, pentru că în timpul vieţii sale furase veş-(lilc preoţeşti; el îl roagă pe stăpânul său să restituie | IM ii obiectele sustrase. Cezarie de Heisterbach rela- apariţia unui cavaler mort de curând, Frederic de i li îmbrăcat cu pieile de oaie pe care le furase de la o B f l sărmană[46]. în lunga povestire a lui Gervasius de |1 MII v- tânărul Guillaume îi apare mai întâi complet gol urci sale din Beaucaire. A doua oară, el şi-a recăpă-Iminele pe care mătuşa sa, mama tinerei fete, le-a nil mire timp săracilor[47]. Pe lumea cealaltă, mortul, > >11;ti gol şi vrednic de milă, poartă hainele de care el (sau moştenitorii lui) s-a dispensat în favoarea să-"i Veşmântul este deopotrivă un obiect material 'usibil şi simbolul imaterial al daniei milostive. Orice Ir dr veşminte este considerată a se desfăşura simul-i două planuri indisociabile, pe pământ şi în lumea [încolo. Modelul acestei corespondenţe, ce depăşeşte vieţii şi ale morţii, este foarte vechi: în Viaţa

sfântului Martin de Sulpicius Severus, apare astfel episn dul celebru al dăruirii mantiei în folosul săracilor. în visul de care beneficiază Martin, Christos îi apare înveşmântat în mantia dăruită săracului. Această povestire hagUl grafică se poate compara cu cea a apariţiei regelui San<-IIM în *Cronica de la Iricc* la patruzeci de zile după ce-i apăruşi pentru prima oară văduvei sale Godo, regele îi apare dlu nou în veşminte albe (semn că este mântuit) şi cu o blau.i pe care o dăruise întru mântuirea sufletului său uuul preot sărac. Smulgându-i strigoiului o bucată din blana ■ care o purta, Godo o duce la mănăstirea de la San Estebil de Ribas de Sil unde călugării constată că o bucată <lr I mărime egală lipseşte din blana dăruită preotului. Pai ti .1 supranaturală a blănii pe care o aduce regina Godo ■ potriveşte aşadar întocmai cu blana reală, spre a atesta în felul zapiselor pe care şi le împărţeau protagoniştii nuci tranzacţii — veridicitatea apariţiei şi temeiul interi nilor pentru morţi[48].

IMAGINILE STRIGOILOR

Dacă obiectul „viziunii spirituale" este o „imagine"! reprezentările sale figurate trebuie să fie înţelese ca „iuui I gini de imagini", ceea ce nu se întâmplă fără a suscita *m* mulţime de întrebări. Cum se disting imaginile materialo) ale strigoilor de imaginile altor obiecte? Care sunt seninaM specifice ale apariţiei printre modurile figurativ utilizate UI epoca medievală? Din ceea ce ne comunică textele, putl I oare deduce parametrii figurativi ai strigoilor? A *ptitm* există o întreagă gamă de posibilităţi, de la reprezentai ■ trupului viu până la schelet, trecând prin diversele sladl ale cadavrului în descompunere. Strigoiul va fi el înlal r.,tt îmbrăcat cu veşmântul specific statutului său social, *Hm* cu linţoliul în care a fost înmormântat, sau chiar gol. < • a u i J suflet păcătos? Oare vom găsi încă din această epoca lini gini de fantome drapate într-un giulgiu alb, aşa cum suiţi ele imaginate din epoca romantică? Ce indicatori i< • >■ >it |i vor semnala caracterul supranatural al apariţiei? în ironfl grafia medievală a viselor, simpla juxtapimere a inuiRlul

MTIIII care doarme şi a obiectului visului său ajunge spre a ■ lliscinna natura onirică a viziunii[49]. Dar ce se întâmplă cu ■parlliUe percepute în stare de veghe? în sfârşit, ce rol să | "i- acorde istoriei în evoluţia cronologică a modurilor figu-Hl ivc? Iconografia strigoilor a cunoscut, ca şi textele nara-Mvr şl teoretice, o evoluţie îndelungată în timp. Faţă de [Miliţia narativă sau faţă de alte tipuri de imagini, ea este i/Ic (nu o întâlnim înainte de sfârşitul secolului al XI4ea) *ne* transformă progresiv până la sfârşitul Evului Mediu. ifârşit, aşa cum am distins cu grijă diversele genuri irallve, să ne ferim să amestecăm toate imaginile, inde-■dent de ansamblurile iconice cărora le aparţin. In mod schematic, se poate spune că între secolul al li i şi cel de-al XV-lea se întâlnesc şase moduri dis-fcti Ic şi parţial succesive de reprezentare a strigoilor. [Tipul lui Lazăr: strigoiul este înfăţişat ca un înviat din

Ti|Hil mortului înfăţişat ca un viu: nu există nici o i' nţă sensibilă între strigoi şi viul sau viii cărora le icesta.

Ipul sufletului: strigoiul ia forma unui mic personaj gol, ii|' i modul convenţional cel mai frecvent de reprezentare mii Idelor, tipul fantomei: strigoiul apare înfăşurat într-un giulgiu

n

ui macabru: strigoiul se prezintă ca un cadavru viu în mai mult sau mai puţin avansată de descompunere, i/.ibilitatea: este o soluţie limită a imaginii, într-o r.a dependenţă faţă de un ţexţ.

laginile pe care le-am întâlnit deja corespund mai ni Upuri din această listă: strigoiul din Ales este invi-in miniatura lui Simon Marmion, aşa cum este şi în •iuea lui Jean Gobi. în schimb, spiritul invizibil care II a somnul împăratului Carol al IV-lea la Praga este Btcntat o dată potrivit tipului mortului-viu (îmbrăcat l unică scurtă la modă) iar altă dată potrivit tipului l ului (ca un mic personaj gol). între secolele al Xll-lea \V tea, iconografia lui Samuel în episodul biblic de la II explorează aproape toate soluţiile disponibile,)Aiul CU tipul lui Lazăr.

Imaginile mai obişnuite ale strigoilor sunt rare în de sfârşitul Evului Mediu. Cele mai vechi ar putea sa di teze din secolul al Xl-lea, moment în care povestirile ■ strigoi încep să se înmulţească în texte. Două miniatuf datate precis din 1071 şi un capitel împodobit cu figuri iii la Fleury (astăzi Saint-Benoît-sur-Loire) ilustrează mu.i cole ale sfântului Benedict aşa cum au fost relatate di Grigore cel Mare în cea de-a doua carte din *DiaUxjuiih* sale[50]. în capitolul al XXIII-lea, Grigore povesteşte că cloU călugăriţe care nu-şi puteau ţine gura fuseseră amerUl ţaţe cu excomunicarea de către sfânt. Au murit şi au înmormântate în biserică. Dar de fiecare dată când si bra slujba aici, „doica lor, care avea obiceiul să adu< tru ele ofrandă Domnului, le vedea ieşind din mormânl părăsind biserica". Minunea a durat până când sfântul acceptat să le ridice excomunicarea. Capitolul al XXIV Ir enunţă o poveste asemănătoare: un tânăr călugăr îşi păli sise mănăstirea fără încuviinţare pentru a le face < i părinţilor săi. Pe drum, el a murit accidental. Părinţii încercat să-l înmormânteze, o dată, şi apoi încă o dat; i d trupul a refuzat mereu să rămână în sarcofag. Disperij părinţii s-au aruncat la picioarele lui Benedict care a ordi nat să se pună o ostie sfinţită pe pieptul mortului, atunci, cadavrul a rămas la locul său. Cele două povesti prezintă multe similitudini: dincolo de rolul asemănai m eroului lor comun, Benedict, ele pun în scenă aceeaşi nune a cadavrelor respinse de mormânt şi sugerează, i H > tru a îmblânzi aceste corpuri malefice, acelaşi remedii ostia sfinţită, trupul lui Christos. Este vorba în continua! | şi aici, despre strigoi? Nu, în sensul apariţiilor despi Grigore cel Mare vorbeşte el însuşi în cartea a IV *Dialogurile* sale. Şi totuşi da, dacă apropiem aceste dl povestiri de acelea, mai târzii, care, mai ales în regiuni Yorkshire, aseamănă „spiritele" cu cadavre bănuit» din mormântul lor şi nevoite să intre înapoi cu forţa.

în 1071, abatele Desiderio de la Montecassino — abl întemeiată de însuşi sfântul Benedict — a reunii mulţime de abaţi şi de prelaţi (între care mai mulţi cal oni ai reformei ecleziastice, aşa cum este Pier Damili pentru a purcede cu fast la târnosirea noii biserici al >. ii li Cu această ocazie, el pune să se alcătuiască un nepreţl

(m/iar al sărbătorilor sfântului Benedict, sfântului jUrus şi ale sfintei Scolastica, păstrat astăzi la Biblioteca || trimului[51]. Cele două povestiri ale noastre şi-au găsit ui bogata iconografie a acestui manuscris. Ordinea kcrdârii lor este, de altfel, parţial inversată, fiecare ima-4n> ilustrând episoade din ambele povestiri. în prima (f. i apare sfântul Benedict înmânându-i o ofrandă unui pentru ca el să le poată astfel determina iarăşi să in mormânt pe cele două femei din capitolul XXIII. <• vede aici şi cadavrul tânărului călugăr din capitolul acând, cu ochii închişi şi gluga trasă pe cap, lângă Bfagul deschis în care el nu se află. în fundal este v.i'ntat acelaşi sarcofag, conţinând de această dată n u l tânărului călugăr pe pieptul căruia un preot pune lin Pe verso sunt reprezentate alte două episoade ale lirii tânărului călugăr: sfântul Benedict primindu-i kecslv pe tatăl, apoi pe mama defunctului, şi dându-i ■teia din urmă ostia sfinţită. în aceeaşi imagine este prezentată de asemenea urmarea povestirii celor două in .uite. Acestea se ridică până la cingătoare din mor- ca nişte moarte înviate şi înfăşurate în linţolii sau *m* voaluri ample, unul roşu, celălalt albastru, ascunzân-■li Ic in parte chipul. Acestea nu sunt cadavre, precum pjfta - !-• al tânărului călugăr de pe fila precedentă, ci chiar e vii ieşind în poziţie verticală din mormântul lor şi cutate probabil de pictor după modelul învierii lui

aceeaşi povestire a inspirat sculptura unui capitel Saint-Benoît-sur-Loire, datat şi el, dar nu foarte tdin secolul al Xl-lea *[ii.* 6)[52]. Acest capitel, astăzi tl< i >i i . pe pardoseală, îl înfăţişează pe o latură pe Christos miiicuvântând şi, în spatele lui, mai mic, pe sfântul «■ncMllct a cărui mână dreaptă se confundă cu mâna stân-■k ti Domnului: într-o manieră surprinzătoare, imaginea ne ■liiiiiteşle că Dumnezeu este adevăratul autor al miracolelor pHv.uşile de către sfinţi. Pe cealaltă latură, se vede mor-■IMIIIUI pe care un personaj se pregăteşte să-l deschidă. Brii- ilouă călugăriţe sunt culcate înăuntru, dar capetele lor lup u ca şi cum ele ar vrea să iasă din el. Ele nu stau în Bi'inarc, ca în imaginea din manuscris. Sunt ca şi moarte, ■i pn/.lţie orizontală, dar statutul lor, ca şi în povestire,

rămâne ambiguu: corpul lor este expulzat din biserică, sub presiunea unei forţe supranaturale care le a vreunui spirit malefic.

Imaginile strigoilor nu încep să devină numeroase i Ic în secolul al Xffi-lea. Este cazul acelor *Miracles de la Vk* compuse în franceză între 1218 şi 1233 de către un ci găr de la Saint-Medard de Soissons, Gautier de Coluo Succesul acestei colecţii de cincizeci şi cinci de mirai l ale Sfintei Marii a fost imens, din moment ce se cm peste optzeci de manuscrise ale sale. în toate miracc acestea, Fecioara intervine pentru a-i proteja sau vini pe cei care-i sunt devotaţi în timpul vieţii sau penii u mântui în ceasul morţii şi al judecăţii speciale a suflcl ului chiar şi când aceştia ar trebui să fie damnaţi. îndurau ;i îi este astfel benefică stareţului unei mănăstiri care **col** şese mari păcate, dar care i se închinase mereu Sf Fecioare[53]. El moare, iar călugării îl înmormântea/ mal. Dar, exact după un an, „la capătul anului", în **vrei** ce călugărul paracliser, fratele Hubert, aprinde înaiiih utrenie candelele în biserică, se aude strigat pe nume voce puternică şi limpede: „Hubert, scumpe frate", spin glasul. Cuprins de spaimă, el se culcă în pat şi adoai i îndată. Atunci îl vede în vis pe stareţul defunct cari reproşează că nu i-a răspuns la chemare. Apoi îi spinu cazne îndură de un an, dar îi dezvăluie şi că Fecioara i eliberat în virtutea devoţiunii de care a dat mereu faţă de Ea. A doua zi dimineaţa, paracliserul îşi împărţi şeşte viziunea abatelui care decide să se roage **Fecioaj** împreună cu călugării. La puţină vreme după **aceail** moare şi fratele Hubert.

Din toate miracolele lui Gautier de Coincy, acest: singurul care aduce în scenă un strigoi. Acesta din **urm** mai mult decât Fecioara, este chiar personajul principal povestirii. în manuscrisele miniate ale acestor *Miracle» Notre Dame* se întâmplă ca miniatura să nu reţină <lr< ,1 prima intervenţie a mortului, când el îl interpelează paracliser, dar fără ca acesta să-l vadă încă[54]. Imaginii conferă un trup acestei voci înfăţişându-l pe strigoi **cifi** pătrunde în spaţiul sanctuarului şi ridică degetul ■ care înseamnă că el vorbeşte. Ea sugerează şi surpi i. paracliserului care, cu faţa crispată de spaimă,

ui ce la chemarea numelui său şi astfel ilustraţia trans- ii.'i într-o imagine de apariţie vizuală relatarea mani-,11 li sonore a mortului. Acesta are consistenţa carnală * i i n iientară a unui călugăr viu, dar modul în care el îşi lira roba pe piciorul său gol (în vreme ce călugărul pa-pliM-r este încălţat şi piciorul său este ascuns sub dimie) li «ruinează ca fiinţă supranaturală. Piciorul arătat şi | rsle aici semnul apartenenţei la lumea de dincolo, ■i rând şi o condiţie mizerabilă ce justifică solicitarea presiunilor.

r un alt manuscris al aceleiaşi opere, miniatura este i i ii în patru părţi ce reprezintă tot atâtea secvenţe ale M olului[55]. Se văd aici pe rând intrarea strigoiului în > i II .1 în urma paracliserului care este ocupat la altar; l(l;i strigoiului în visul paracliserului adormit; pove-I pe care paracliserul o face abatelui şi călugărilor a || /1; în sfârşit, funeraliile paracliserului. în prima vini-mortul este pe jumătate disimulat de marginea ima-II, ceea ce sugerează incursiunea sa în biserică şi în (iul terestru al celor vii. El are capul acoperit cu gluga, II//K. asupra căreia insistă atâtea povestiri monastice i li i^oi şi care aici îl opune călugărului viu. îşi încru-ii mânecile rasei în faţă, gest pe care l-am întâlnit u in manuscrisele miniate ale autobiografiei lui Carol al Ici şi care poate semnifica neputinţa şi cererea umilă[56]. I **nici** o mână nu iese din mâneci (în contrast cu mâinile K **c** ale paracliserului), ca şi cum această haină ar fi fost i1,i pe dinăuntru, pentru a sugera, poate, că „imaginea i iluală" nu are consistenţă trupească. La fel, picioarele HI îl vizibile. Cea de-a doua vinietă prezintă o imagine de vis: perdelele trase de o parte şi de alta a patu-ilillniitează spaţiul viziunii onirice. Fără ajutorul textu-cunoaşterea acestui mod convenţional de reprezen-| a visului nu s-ar putea distinge mortul de oricare vizi-l|iii viu, prezent la picioarele patului.

KREA FANTOMEI

ilIa creaţie remarcabilă a tradiţiei medievale a mira-ir Fecioarei este constituită de *Cantigas de Santa*

Măria, compuse între 1267 şi 1272 de regele Alfonso X-lea cel înţelept de Castilia şi Leon. Este o operă consii rabilă prin amploarea (ea conţine cu totul peste trei m de miracole) şi bogăţia iconografiei sale (aproape două de imagini). Fiecare povestire despre un miracol ei însoţită de o pagină simplă sau dublă care numără şa (sau douăsprezece) viniete[57]. Două texte sunt povestiri strigoi. Una dintre ele povesteşte „cum Sfânta Măria a **Iul** sub protecţia sa un frate minorit împotriva diavoliloi clipa morţii sale"[58]. Cele şapte miniaturi corespunzfil".n.i arată pe rând intrarea fratelui în biserica călugărlloij moartea sa (culoarea neagră a chipului său trădăm Iu sufletul întunecat pe care pun stăpânire demonii); demonilor când călugării pun în mâna mortului luni, care este emblema *(signaculwn)* Fecioarei, căreia, în ciu< păcatelor sale, el i-a rămas totdeauna devotat. Chlf mortului redevine alb în întregime. Urmează apoi funeraliilor. Cea de-a cincea imagine arată apariţia moi 11 lui altor doi călugări în claustru. în sfârşit, la întoarcen în biserică, călugării aduc mulţumire Fecioarei. în moi mi tul apariţiei în claustru, doar cunoaşterea textului colului permite ghicirea prezenţei unui mort printre cel călugări. El nu.se deosebeşte nici prin înfăţişarea cor rală, nici prin haine. Putem chiar ezita în a-l alege pe unul anume dintre ei pentru acest rol, dar poate că aM senţa cărţii din mâinile personajului din stânga îl descm nează pe acesta din urmă ca strigoi. în această im;i: mai mult chiar decât în precedentele, mortul dă iluzM vieţii. Prin acest detaliu, imaginea este fidelă multor pove» tiri cu apariţii în care vizionarul se miră să întâlnească mii apropiat despre care ştie că a murit, dar care i se parc în afară de cazul când crede că întâlneşte un prieten vin | cărui deces recent încă nu l-a aflat.

Totuşi, acelaşi manuscris prezintă în legătură cu o ;i1l» povestire cu strigoi o imagine cu totul diferită[39]. Miracolul povesteşte cum a omorât demonul un tânăr, stâlp de i ciumă, un *tqfur* (dezmăţat) care, pentru că pierduse la Joc, a proferat blasfemii împotriva Sfintei Fecioare. Cele : miniaturi înfăţişează în mod succesiv jucătorii din **tfl** vernă, apoi momentul blasfemiei (pe care o exprimă uf gest viguros la adresa cerului); imediat demonul

wlircrează pe cel vinovat; în imaginea următoare, „un om J ii apare tatălui tq/ur-ului şi îi spune că fiul lui a ■in H". Strigoiul nu este aşadar tânărul care tocmai a mu-j rolul său este acela al unui mesager din lumea cealaltă ■ »tl l'Cfioarei, care rămâne invizibilă. Tatăl, prevenit graţie V In Imaginea următoare, ajunge lângă cadavru şi plânge, ol lace funeralii aşa cum se cuvine pentru fiul său. Cea ni ciudată, în această serie de imagini, este aparenţa fan-Thutlleă a mortului: spre deosebire de personajul viu care ii in faţa lui, el este lipsit de orice culoare, de orice con-ilcnţă carnală, iar imaginea chipului şi a veşmântului reduce la un desen uniform diafan şi abia vizibil. ('liIar dacă mai multe mâini au contribuit la iconografia i 11ii amplu manuscris şi, prin urmare, nu se pot exclu-Jilrosebirile de stil, trebuie să admitem că, pe plan local, u l m cel puţin două moduri de a reprezenta strigoii în a ni i inmătate a secolului al XIII4ea: unul, în chip de liniiii vii, altul, ca fantome cvasi imateriale şi transluci-Dpoziţla dintre aceste două imagini ţine, poate, de ti ului celor doi morţi din povestire: în vreme ce fratele ii imit dotat cu o corporalitate evidentă de-abia a murit, nilul care îi apare tatălui tq/ur-ului a decedat mai de Aparenţa acestui strigoi sugerează poate măsura leului scurs de la deces, a distanţei dintre vii şi morţi, a liderii probabile a procesului de descompunere a cărnii tnormânt. în plus, dacă fratele minorit care tocmai a murit | lr cunoscut de către fraţii săi şi dacă imaginea sa îl poate ■dar reprezenta ca pe unul dintre ei, strigoiul care li ile tatălui sfârşitul tragic al fiului său este pentru el un i !• < (străin şi anonim, nu o rudă moartă prezentă încă în Jlrninrie. Caracterul fantomatic nu era oare, în această un mijloc de a reprezenta anonimatul unui mort şi fără vreo legătură cu viul căruia i se adresează, un Mgol care nu are altă raţiune de a fi decât funcţia sa de |f"»n>4<:r din lumea morţilor? în sfârşit, imaginea opune în |)i II I frapant această fantomă cadavrului culcat pe targa i.u in miniatura de dedesubt): evanescenţa imaginii fan-liiiiillce contrastează cu densitatea marcată a unui ■§vru veritabil, a cărui greutate se măsoară după efortul «lumilor însărcinaţi să-l ducă[60]. Nu s-ar putea spune mai line că fantoma, deşi prezintă aparenţa unui corp, nu este

decât o imagine. Imaginea unei fantome, prima, poale I tradiţia occidentală şi care le anunţă de timpuriu pe **ca** care, din secolul al XlX-lea, ni s-au impus excluzându li pe toate celelalte.

Se poate spune că fantoma occidentală, cea din be desenate şi din cinematograful fantastic, s-a născut sfârşitul secolului al XtlI-lea. Căci miniatura din *Canlig* nu este un caz unic. Fantome mai sunt reprezentat unele manuscrise ornate cu miniaturi ale acelui *Peleri de vie humaine* al lui Guillaume de Diguilleville. în **acj** vast poem alegoric şi religios, autorul povesteşte la soana întâi un vis pe care l-ar fi avut sub inspiraţia **lec** rii, zice el în prolog, a celebrului *Roman de la Rose.* FII adormit (şi în această stare îl reprezintă primele mini;il din foarte numeroasele manuscrise ale poemului), el vi ză că sufletul său, asumându-şi înfăţişarea şi atribui unui pelerin, pleacă la Ierusalim. Acesta din urmă ei descris ca un adevărat oraş, dar şi ca anticipare a Icni . limului Ceresc. De altfel, frumoasa tânără încoronat! aureolată care îi călăuzeşte sufletul în pelerinajul său numeşte Graţia Domnului. într-una din multiplele pei lf| ţii edificatoare ale călătoriei, sufletul pelerin vede trei **tlj** (strigoi) cum îi servesc la masă pe trei vii. Textul poemul îi îndemna pe artişti să accentueze contrastul dinţi strigoi. Dar, de la un manuscris la altul, soluţiile **allj** diferă şi oferă, la urma urmelor, o gamă foarte la reprezentări posibile. Pelerinul, ce poate fi recuno» după pălăria cu boruri late şi după toiag, însoţit de **căli** za sa, ajunge într-un refectoriu unde morţii îi sen cei vii:

En refectoire apresje vis Ce
dont moultju plus esbahi
Pluseurs mors tous ensevelis
Donnoient a mangier aux vis Et
Ies servoient doulcemenl A
*genouz et devotement**

* în refectoriu apoi văzui/ Ceva ce mă uimi foarte/ Mai mulţi II în giulgiul lor/ Le dădeau de mâncare celor vii/ Şi îi serveau **cui** cuvine/ Ingenuncheaţi şi cu smerenie (n. *tr.).*

însoţind acest text, imaginea unui manuscris de la (luni stabileşte contrastul cel mai puternic dintre morţi vil". Morţii nu se ţin bine pe picioare şi par a se ridica (III Ic uitate până la nivelul mesei. Linţolii în formă de sac culoarea unui bej nelămurit îi învăluie în întregime, H n şi feţele. O reprezentare aproape analoagă acestei ^nir se găseşte într-un manuscris parizian, dar de aceas-' l i l a morţii, doar în număr de doi, sunt în întregime albi ■ 11' a acoperiţi de o membrană care aderă la trupul lor[62]. ■Jibrele şi capul sunt bine individualizate, dar trasările feţei nu mai sunt mai expresiv desenate decât în scrisul de la Oxford. într-un alt manuscris de la teca Naţională, cei trei morţi din *Pelerinage* au o >are mai corporală[63]. Sunt înveşmântaţi într-un fel de albă din care iese capul, de data aceasta foarte dis-de veşmânt. Este ■ i un cap de mort cu două orbite . având o gură fi'" mare prevăzută cu dantură puternică, zenlarea se Fl' apropie aici de imaginile macabre ale II. Ea evocă de asemenea imaginile de acelaşi tip din H* nule în lemn germane ale ediţiilor incunabule[64]. Cu ||lr acestea, aceeaşi scenă a putut prilejui o imaginare Iile diferită a celor trei morţi după modul tradiţional al /cutării sufletelor din lumea de dincolo, ca trei i1l goi şi asexuaţi[65].

ai Iar, interesul acestor variaţii constă în a arăta, încă I, că nu există o singură modalitate de reprezentare goilor, ci mai multe, inclusiv în manuscrisele contem-n ne şi chiar în ilustrarea aceluiaşi text. Printre ele, a macabră constituie o formulă nouă care tinde '• in ce mai mult să se impună la sfârşitul Evului n in imaginile cu strigoi, în vreme ce imaginea fan-i. dimpotrivă, rămâne rară[66].

iOII ŞI MACABRUL

1 a imaginea evanescentă a fantomei nu s-a impus larg şi mai rapid, aceasta se datorează poate faptu- <llliizarea sa a fost frânată de înflorirea macabrului, insistă, dimpotrivă, pe prezenţa corporală, tactilă şi

oribilă a cadavrului. Temele principale ale macabrului sunt bine cunoscute şi nu intenţionez să mă refer la M altfel decât în relaţie cu strigoii. încă de la sfârşitul sn olij lui al XIIHea apare tema întâlnirii

dintre cei Trei Vii şl 01 Trei Morţi: trei tineri călăreţi văd apărându-le dinalfli nişte morţi, dublurile lor, care le poruncesc să se p^H tească pentru moarte. Aceştia sunt în mod incontesttH nişte strigoi[57]. Puţin mai târziu, obsesia morţii şi a i brului îşi găseşte în liturghia morţilor din cărţile de i ii|(l ciuni un teren prielnic. Scenei de agonie a individului | sunt asociate diferitele teme emblematice ale macabrului începând cu însăşi Moartea în reprezentarea sa alegoi li i Agitându-se sub linţoliu şi ameninţându-l pe muribund i ij o suliţă sau cu o coasă, Moartea nu se deosebeşte deli strigoii propriu-zişi. Marginile unei cărţi de rug destinate oraşului Rouen (a doua jumătate a secolului 4 XV-lea) acumulează emblemele şi figurile morţii: se *vtM* aici un mort viu, gol sau pe jumătate drapat într-un liutd liu alb, cu pielea deschisă la culoare şi destul de împlinii încă, dar cu ochii reduşi la două simple găuri[63]. O si 1 li[1] 1 într-un caz, un scut rotund permit identificarea alegon Morţii. Răsfoind mai departe manuscrisul, se vede un < *tt* niu, un gropar la lucru, un sicriu, un cadavru cusul || tr-un linţoliu alb. Dar una dintre aceste margini dezv; 111 cu totul altă figură, în întregime neagră şi acoperilA «' un linţoliu albastru deschis. Fără îndoială că este vorn despre un suflet în suferinţă sau chiar un suflet damna Numai ochii, nasul şi gura se conturează în această uiufl sumbră. Cum este normal într-o carte de rugăciuni, tex! alăturat nu dă nici o indicaţie despre această imagine iimfl ginală a cărei interpretare rămâne ipotetică. în mai mtill cărţi de rugăciuni, scena funeraliilor, reprezentată adej ori pentru liturghia morţilor, pare propice manifestârtfl fantastice ale lumii morţii or. Povestea lui Diocres em r«| bră: văzându-l cum iese din sicriu chiar în toiul ceremonii de înmormântare, sfântul Bruno ar fi decis să pleci 1 „pustiu" şi să întemeieze La Grande Chartreuse[69].

Manifestările morţilor pot fi şi colective. începând ilM 1425 se răspândeşte tema Dansului Macabru care ai lui cu sine o suită de cupluri formate fiecare dintr-un mort 1 un viu ce întruchipează o „stare" a societăţii. în Danii

Hcabru se disting reprezentările dansului morţilor în blinil Ire: mormintele se deschid, morţii, ca nişte cadavre vii, ■i ridică, se agită şi dansează. într-un foarte frumos ma BUMTIS flamand din secolul al XV-lea al *Legendei de aur* a ■II . laeopo da Varazze, aceeaşi miniatură reprezintă două HRMHJC- distincte din capitolul consacrat Sărbătorii Morţilor Hr la 2 noiembrie *{ii.* 7)[70]. Jacopo da Varazze se făcuse Boul unor *exempla* contemporane lui care se refereau la mll lintea rugăciunilor pentru morţi: un bărbat avea obi-klul să se roage pentru morţi când trecea prin cimitir. Bih o zi este urmărit de duşmanii săi, şi vede cum mor-Hunl ele se deschid iar morţii îi sar în ajutor. Imaginea redă MI li ■< I caracterul dramatic al scenei, urmărind chiar un *m* tic gradare între acei morţi care încep să iasă din mor-Hyulcle lor şi cei care deja sar asupra atacatorilor. Cealaltă Bile a imaginii ilustrează, într-un mod diferit, apariţia nul strigoi prietenului său, culcat în pat cu soţia lui. ■IIIIul se plânge de greutatea insuportabilă a mantiei pe ■li < | o furase în timpul vieţii. în cohorta morţilor din ^kril manuscris, ca şi puţin mai târziu în dansul sche-Ktelnr gravat pentru *Cartea cronicilor* de Hartmann Blirdd sub titlul *Imago mortis*[71], este vorba chiar despre purul. Aceste.imagini de morţi-vii exprimă în secolul al ■V leu o mai mare atenţie acordată viitorului cadavrului şi Bii|>Hnr descompunerii sale: uneori carnea este încă tare, Wli < M I oasele străpung pielea care se sfâşie şi dezvăluie ^Briciul, alteori timpul nu a lăsat decât un schelet înăl-ft| l" Dar interesul prezentat de ele nu se opreşte aici. pAl.i uzita de literatura profană, iconografia timpului destină şi resorturile fantasticului.

Manuscrisele miniate franceze ale operelor lui Boc-rln, traduse de Laurent de Premierfait pentru rege şi lutII din familia sa de la începutul secolului al XV-lea, ne RUcează în acest sens două exemple remarcabile. Iiiribul manuscris de la Arsenal al traducerii *Decamero-*iu oferită lui Carol al Vl-lea în 1414, prezintă o ilustraţie nuvelei intitulate „Dioneo" (Ziua a şaptea, nuvela a rrn) din *Decameron*[7]^. Imaginea este dublă: de o parte, se ilr prânzul în cursul căruia doi prieteni, Tingoccio şi Uccio, aşezaţi la masă, îşi promit reciproc că primul l f va muri îi va apărea celui rămas în viaţă pentru a-l

informa despre soarta sa în lumea cealaltă; la aceei I masă este aşezată cumătră lui Tingoccio, care este *ţii* metresa sa. în curând, Tingoccio moare în urma excesclm acestui amor inG'festuos şi, aşa cum îi promisese, îi apari prietenului său. Apariţia l-a tulburat pe acesta din somnul său. El este aşezat în pat, perfect treaz. La picioarele i ■ l tului, strigoiul nu este decât parţial vizibil, căci margini unei ferestre, care se interpune între noi şi interiorii camerei, ni-! ascunde în parte. Acest detaliu, ca în minU tura din *Miracleâ'de la Vierge* de Gautier de Coincy, **afl** poate funcţia de a aminti că strigoiul nu aparţine acei ' lumi, şi că vine-de altundeva[74]. El are un trup em;u învăluit într-un amplu linţoliu alb: nu are înfăţişarea **unul** schelet, ci mai degrabă aceea a unui cadavru viu sau I unui bărbat care, în comparaţie cu prietenul său de **ar|T** eaşi vârstă căruia i se adresează, ar fi îmbătrânit în cald va zile cu mai multe zeci de ani... Un alt manuscris fnim al operei lui Boccaccio, deopotrivă păstrat la Biblioln^ Arsenalului, prezintă o miniatură încă şi mai extraordj nară. S-ar putea crede că ilustrează aceeaşi poveste. 1) fapt, ea nu aparţine *Decameronului,* ci unei lucrări scrlJ puţin mai târziu în latineşte şi tradusă de Laurent di Premierfait în 1409, *Cas des nobles hommes* et/emmrV'J De inspiraţie mai umanistă, această lucrare prezint ;'i ll nouă cărţi o galerie de destine ilustre din AntichltutJ Scriptură sau din istoria mai recentă. Capitolul al XIX « din partea a doua este consacrat adevărului viselor. Auli» rul citează, între alte exemple, pe cel al poetului SinioulilM care primise în vis vestea vizitei unui bărbat sosind la I *n* ii dul unei nave. Nu a venit nimeni, dar s-a deseopi i li curând pe plajă corpul unui înecat pe care poetul i .i înmormântat aşa cum se cuvine înainte de a se întoarce I se odihnească. „Şi în vreme ce dormea, avu o viziin care mortul, ce fusese îngropat prin grija sa, îi inb să plece pe mare în ziua următoare". Simonide a (M ascultare „demonstraţiei din vis", dar tovarăşii săi nu -l • *• crezare acestor eresuri şi pier a doua zi în furtună. MiniiM tura îl arată pe poet adormit în patul său drapat cu cel !■ frumos roşu- Din spatele baldachinului, mortul se coară în cameră sau mai curând în vis, strâns înl. într-un linţoliu care lasă să se vadă gestul caracteristici

■ uţrlur încrucişate. Faţa este liberă. Nu este chipul unui 4'livru, ci al unui fel de adormit care, cu ochii săi între-r» Iiişi, pare să-l observe pe poetul cufundat în somn. M i nu este vorba despre o fantomă, dar nici despre ■■!■ abru. Imaginea reia mai degrabă tipul reînviatului, dar u l i i mdu-i strigoiului o libertate de mişcare care face din tM intrus o fiinţă ciudat de familiară. Ai la macabră care-i evocă pe strigoi la sfârşitul Evului illu a cunoscut puternice evoluţii la cumpăna secolului VI lea, aşa cum a demonstrat elocvent Jean Wirth pen-(iermania renană. Pictorul Hans Baldung Grien ei i ieste reprezentarea scheletului şi chiar a cadavrului -n nat şi însufleţit cu aceea a unei tinere, moartă rnl. cu carnea voluptuos de plină[76]. Uneori o tânără irtă, care caută să fugă din mormântul ei, este che-Ifi inapoi cu forţa de Moarte sau de un mort ale cărui .....i sunt pe jumătate descompuse, semn al unui deces Im > reni. în toate cazurile, această figură oribilă agită o J' |i ilia pe jumătate goală spre a aminti caracterul efe-|i< i > i vieţii pe care *mors immatwa* — moartea prematură *Wa* inlrerupt-o prea devreme şi spre a măsura, după ■niiiipunerea cărnurilor, scurgerea timpului în lumea de

ftlnln.

() Iernă nouă îşi face şi ea intrarea, cea a dublelor le macabre. Pe reversul bustului unui personaj în i | laic sau ecleziastic, acelaşi personaj este pictat, re-* la starea de cadavru, dar în atitudinea celui viu al i gest angoasat îl reproduce[77]. Acest tip figurativ ţine I Iniiliţia alegoriilor deşertăciunii (unde prezenţa unui ■ unii i aminteşte de caracterul efemer al existenţei), dar îi ■lin a o prezenţă mult mai dramatică. Dedublarea perso-IHI'IIUI viu de către un mort intră de asemenea în logica ■nurilor Macabre, dar înlocuind tabloul „stărilor" socie-|(ii hanspuse dincolo de moarte cu cel, mult mai tragic,

t drîl Inului individual. Ea exprimă astfel aprofundarea ■■ (lei asupra semnificaţiei portretului făcut „pe viu", pandit deopotrivă ca o imagine memorabilă destinată | Muiilină vie, să imortalizeze, imaginea celui care fatal-■lile intr-o zi va muri. Se poate aşadar vorbi şi aici de-■t< Imaginea unui strigoi, cu atât mai mult cu cât această MMI'IIM' dublă nu este anonimă, ci priveşte un personaj ■ni li .1 numit.

Portretul pecetluieşte astfel, prin mijloace complet noi dialectica ce se află în centrul problemei strigoilor: cea *m* memoriei şi morţii individului. Mijloacele desfăşurate du] pictura Renaşterii sunt inedite. Dar problema pusă nu găsise ea oare un răspuns original în arta funerară a «id colelor anterioare?

GISANŢII: NIŞTE STRIGOI?

Cel puţin trei trăsături justifică *a priori* apropierea <l!i|J tre gisanţi şi imaginile strigoilor[78]. Gisantul este imagini unui mort singular ce contribuie la menţinerea menim i acestuia. După o foarte îndelungată eclipsă încă din Anti chitatea târzie (ne gândim în special la măştile funerare ■ li la Fayyum sau la mozaicurile din Africa romană), e1u'nii funerare — de piatră, de bronz sau de lemn şi în reliel reapar în Occident la sfârşitul secolului al XI I*-.i Evoluând continuu şi prezentând tipuri variate (de i piu dubla efigie, tipul orantului în opoziţie cu gisarra etc), ele se menţin până în secolul al XVIII-lea. Durata Iti istorică nu este prin urmare lipsită de analogie cu evoliii i. corpus-ului de povestiri despre strigoi. în plus, gisi..... prezintă trăsături formale care îi apropie de strigoi, afl cum îi descriu textele şi aşa cum îi reprezintă anin mi miniaturi sau picturi. Ei au înfăţişarea unor morţi v| păstrând chiar ochii deschişi, cel puţin în Europa de Nord Cu toate acestea, ochii lor de piatră nu privesc lumi ;i I restră, ci simbolizează mai degrabă ochii suflclnln deschişi asupra realităţilor veşnice din lumea cealall Mâinile lor sunt împreunate în atitudinea rugăciuni semn al aşteptării învierii[80]. Dar uneori, gisanţii îşi num cişează mâinile pe piept sau pe pântece, gest ce caracterl zează de asemenea anumiţi strigoi în iconografie[81] şi cur ar putea în ambele cazuri să exprime cererea şi aşteptai intercesiunilor de la cei vii. De altfel, nici unul din acad semne nu este univoc: dacă gisanţii au ochii deschlţ asupra unei lumi escatologice încă invizibilă pentru cel vfl concret, în spaţiul bisericii, ei îşi privesc rudele vii care | contemplă. Cu atât mai mult cu cât gisantul, de:

l pe o lespede orizontală, este reprezentat în fapt ade-ţr i\ ta şi cum ar sta în picioare. Picioarele sale se sprijină |r II consolă sau, mai frecvent, pe un animal — leu sau Muc — căruia Michel Pastoureau îi subliniază deopotrivă llourea emblematică şi posibila funcţie apotropaică: ani-l se află aici pentru a proteja mortul sau pentru a-i bteja pe cei vii de o întoarcere a mortului[82]? De altfel, nu poate spune că gisantul încremeneşte totdeauna în ati-■Unea rugăciunii. în Anglia, se întâmplă chiar ca gisanţii Ivalcrilor să-şi încrucişeze picioarele şi să-şi tragă sabia teacă: gest suprem al celui viu de apărare împotriva 51(11 care vine să-l ia? Gest simbolic al sufletului care l.i să se protejeze de asaltul diavolului? Sau poate că i niplorul a vrut să eternizeze atitudinea războinicului în ilp.i <-ând viaţa i-a fost răpită[83]? Natura veşmintelor con-Hii.'i ambiguitatea profundă a atitudinilor: mortul este leat cu hainele pe care le-a purtat în timpul vieţii şi 1 xurază însemnele statutului său (clericul în sutană, Ivalcrul în armură, episcopul cu cârja şi mitra sa), la fel hun povestirile despre strigoi fac din veşmintele mortului B|t semn de recunoaştere pentru cel căruia îi apare. Tii-dii. gisantul nu ia atitudinea încremenită a mortului i ugăciune. El se uită cu tristeţe la cei vii care trec pe tijja el în biserică sau în claustru, cu trupul uşor relaxat, li nuna liberă ţinută într-o parte, în atitudinea unei mari ftlin'.rli şi în aşteptarea unui ajutor sau a câtorva cuvinte Br mângâiere, pe care numai viii care îl privesc i le pot da ■(/ M ■'.

hi ciuda tuturor acestor paralele, să ne ferim totuşi de ■lliTpuîtarea pripită care ar face din gisant imaginea unui Ulii..... Oricare ar fi asemănarea anumitor trăsături for-Iii ii' aceste imagini îndeplinesc funcţii diferite şi chiar i'i'u .>■ Strigoiul revine în memoria şi visele celor vii, în Brii ic ce aceştia caută prin ritualuri şi rugăciuni să se ■repariă de el, să facă din el un mort *adevărat* despărţit ■r-liniliv de cei vii şi sortit treptat uitării. El se manifestă Jii cald", când relaţia dorită, normală, nu se poate stabili ■li i r vii şi morţi. Gisantul arată deopotrivă un mort a cărui fcin^iiic este încremenită în piatră şi al cărui nume rămâ-■li înscris în epitaf, dar pentru a fi descifrat fără emoţie de ■Miciaţiile viitoare. Generaţiile pentru care, desigur, acest

mort nu va fi decât un nume. Gisantul consacră şi poali favorizează normalizarea relaţiilor dintre vii şi mortul lor, <>j dată ce acesta este înmormântat şi doliul alor săi se iutii] alină. Gisantul nu este produsul exacerbat al unei rnemo j rii pe viu. în necropola familială unde urmaşii mortului calcă pe lespezi, gisantul aminteşte, dimpotrivă. < A defunctul şi-a ocupat locul care i se cuvine în memoria îndelungată a neamului său. Lespezile, cu epitafurile ţ efigiile lor, înşiră catalogul unei memorii „reci", ni ui ir» morţilor care nu mai produc spaimă. Dimpotrivă, strig.....I ciudat care se întoarce la puţină vreme după moartea >■ se agaţă, geme, ameninţă şi refuză să dispară. Gisanluj sancţionează în piatră sau bronz reuşita ritualului de Irfl cere al cărui eşec îl exprimă, dimpotrivă, strigoiul.

încheiere

„Mortul îl înhaţă pe cel viu": acest vechi adagiu al dreptniiII cutumiar ar exprima în Evul Mediu continuitatea suc-fciluni i din tată în fiu într-o familie obişnuită,

apoi în lliwislia regală[1]. în povestirile despre apariţii de morţi, de |»i*iiicnea, strigoiul, care este adesea tatăl, pare „să-l înha-i | ii cel viu" (fiul său, moştenitorul) când îi revine în amin-|i< i îi porunceşte să pună să se oficieze liturghii întru lumluirea sa. Adagiul pare chiar a se aplica cu atât mai lnr cu cât povestirile cu strigoi nu sunt străine, nici ele, ■ iiccesiunea bunurilor şi a puterii. Dar nu trebuie oare i.islurnăm propoziţia şi să spunem mai curând că viul Ihhaţă pe mort? într-adevăr, viii sunt cei care atribuie u neţilor un fel de existenţă *post mortem.* Dacă au prcsia că morţii iau iniţiativa de a le apărea, tocmai ei ui! cei care, prin povestirile şi imaginile lor, prin fantas-I li şi visele lor, prin sentimentul lor de vinovăţie şi lăco-i i lor, plăsmuiesc întoarcerea morţilor. Pentru a sesiza facultatea pe care cei vii o au de a-şi hiiu'.lna şi de a povesti întoarcerea morţilor, trebuia să pic ' (.trii a pretinde că există, în culturile tradiţionale pre-Btim cea a Evului Mediu, o „credinţă în strigoi" imuabilă, Mм ii .1 *priori,* distinctă de subiectele enunţului şi subînţe-I» i i Era mai util să ne punem întrebări asupra modalită-■Im enunţului credinţei, asupra modului în care credinţa Eli rsic nicicând dată, ci totdeauna pe cale de a se făuri şi *W* >\ v (ransforma. Documentele înseşi, originea lor, forma !•■■ ncrică nu au fost aşadar considerate ca ilustrări ale tu i ■ i cdinţe gata formate în afara lor, ci făcând parte din ii« paul credinţei, din modalităţile complexe de enunţare 111< dinţei în care dubiul se confundă cu afirmarea, iar Iм cnlarea concretă cu fantasma. Prin urmare, am

acordat o atenţie prioritară naturii documentelor. Iu primul rând, făcând diferenţa între povestirea autobio; fică, în care un cărturar consemnează în scris propria HU experienţă, şi povestirea relatată, care se referă la expci > enţa altuia şi depinde de o transmitere mai ales ora IA Această primă distincţie ne-a permis să arătăm că exjn rienţa subiectivă şi autobiografică a întoarcerii morţileu este în mod normal cea a visului, în care strigoiul se car; u terizează printr-o înfăţişare nesigură şi ambivalenţă, in vreme ce povestirea relatată menţionează, dimpotrivă, dai preferinţă, o viziune în stare de veghe, având o formă clari şi obiectivă. De unde ipoteza noastră a unei obiectivai i \ viziunii şi a imaginii strigoiului evoluând în parale l socializarea povestirii, cu transmiterea şi legitimarea *ti scrisă, autorizată de un cleric, cu utilizarea sa în divei I scopuri ideologice. Totuşi, această primă ipoteză nu puii i încă ţine seama de diversitatea documentelor ce relateaxa aceste viziuni „socializate" şi „obiectivate": de unde ne< tatea de a distinge pe de o parte între povestiri şi imn (în principal miniaturi), fără a le confunda vreodată pti unele cu celelalte şi mai ales pe cele din urmă cu primeleJ aşa cum se mai întâmplă încă foarte des; pe de altă pai h între diferitele genuri narative şi textuale — *miraculu mirabilia, exempla,* opuscule ce ţin de *discretio spiritum* Astfel au fost analizate, pe cât de exact a fost posibil tratările diversificate ale problemei strigoilor de-a lui timpului.

Această metodă a venit să susţină o alegere deliberalA: cea a tratării problemei strigoilor ca pe o problemă de i rie socială. Am vrut să analizez şi să explic modalităţile I funcţiile povestirilor şi ale imaginilor în *prezentul* fiec;...... moment istoric luat în considerare. Urmând o desfăşurări global cronologică, am mai vrut să arăt *transformai* i/< acestor modalităţi ale credinţei şi utilizările lor social< In durata îndelungată a sistemului social şi cultural al ere 11 nătăţii occidentale, de la Antichitatea târzie până în Timpurilor Moderne. Procedând astfel, arn evitat cu \>...... ştiinţă două modalităţi de investigaţie ale unor istorii l Prima este căutarea unui simbolism universal. Ea e> reductivă întrucât, pentru ea, fenomenele istorice singulai nu sunt decât ilustrările singulare ale unui inconsl

temi ie teristic naturii umane sau ale unui raport nebulos ■ilre om şi forţele naturii, sau chiar ale unei cosmologii ■miseulturale in care fiecare religie nu ar fi decât un mod Ir expresie special. După mine, istoricul, la fel ca şi etno-jul de teren, nu are nimic de câştigat din aceste specu-n ('ea de-a doua cale, pe care am evitat-o cu bună şti-1.i este căutarea originilor, fie că ea deviază sau nu către n i l ..supravieţuirilor". Cum aceasta pare mai bine înscri-i i i continuitatea temporală, ea reuşeşte să seducă numişi istorici. Pentru ea, miturile şi ritualurile Evului lui ar fi expresia sau chiar „supravieţuirea" vechilor 'linte" precreştine moştenite în mod durabil de lapăgâ-il••inele celtic, greco-roman, germanic sau, în general, il<> european. Nu intenţionăm să negăm ponderea sub-| li.1111iilor culturale străvechi şi realitatea sincretismelor i rezultă din succesiunea în timp a marilor sisteme socia-i i eligioase diferite. Singura problemă este de a şti dacă rlcul trebuie să reducă sensul fenomenelor istorice la le straturi străvechi, mai mult sau mai puţin confir-li.ii<\ sau dacă trebuie să arate cum aceste moşteniri au ■xl reasumate neîncetat în funcţionarea *prezentă* a m'lflăţilor şi a culturilor, în fiecare moment al istoriei lor. Cu .1111 acordat prioritate acestui din urmă demers, cău-. Iml să arăt cum societatea medievală, în totalitatea func-loi sale instituţionale şi ideologice şi în cursul istoric al Fwiisformărilor sale, a pus şi a rezolvat într-un mod spele problema memoriei şi a uitării morţilor. Chiar dacă Piiniiienul strigoilor este universal, nu a fost vorba de a .isi în Evul Mediu trăsăturile aproape analoage pe care #• oferă istoria şi etnografia multor altor civilizaţii sau ale ml!in epoci. Nu a fost vorba nici de a cerceta sistematic în mint ele. povestirilor noastre, fie ele cât de „sălbatice", pre-i inn rele referitoare la cortegiul lui Hellequin, „supravie-Hliin" ale credinţelor precreştine. Ci de a vedea cum tu ■ i l, i societate nu a încetat niciodată să-şi reelaboreze p| |A şi regândească trecutul inovând mereu pentru a răs-Ic propriilor solicitări singulare: astfel solidaritatea linlllală dincolo de moarte şi articularea înrudirii spiri-|n ile şi a înrudirii trupeşti explică în mare parte „invazia Idl i ipiilor" ce caracterizează cumpăna mileniului. La fel, (il.iliile conflictuale din sânul societăţii feudale (dintre

Biserică şi aristocraţia războinică) şi problema violenţei • I ciale explică în mare măsură, după mine, apariţia şi av;\n tul temei cortegiului lui Hellequin, inseparabilă de instity ţia păcii Domnului. Tot astfel, din încadrarea relij.[1] etică şi ideologică a laicilor de către Biserică, încă di răspântia secolelor al Xll-lea şi al XlII-lea, au decurs | n intermediul călugărilor din ordinele cerşetoreşti dezvot tarea şi eficienţa acelor *mass media* ale Evului Mediu cai pusul narativ, masiv şi stereotip al aşa-numitelor *exemph* Aceste povestiri, răspândindu-se treptat prin aproape te regiunile creştinătăţii, au transformat şi au restituii tfl diţiei orale povestiri cu strigoi care, în mare parte, provi neau din ea. Din acest punct de vedere, pe măsura circulM ţiei şi a receptării lor, ele au îndeplinit, poate pentru prlin oară în istoria occidentală, un rol decisiv de aculturaln

Am amintit mereu' acest lucru: morţii nu au ill existenţă decât cea pe care le-o dau cei vii. Imaginari individual şi social (visul, povestirile, credinţa împărţi sită), cuvântul socializat (la şezătoare, în predică) suni i | li care îi fac pe strigoi să se mişte şi să vorbească. Graţii acestor imagini şi acestor cuvinte pe care le-au auzit li visele lor sau le-au reţinut dintr-o conversaţie, le-au pi i ceput dintr-un zvon sau le-au primit din înaltul amvimu lui, cei vii îşi reprezintă o viaţă de după moarte şi meni Iu chiar dacă încearcă să se ferească de ea, o relaţie ii ii nară cu cei care i-au părăsit. Această relaţie stabil' i simultan noi legături între cei vii, prin circulaţia bunui între casele laice şi Biserică, prin pomenile date săracllui, prin participarea rudelor de sânge sau spiriuiale la rll u i luri (funeralii, slujbe de comemorare) celebrate priilm mântuirea strămoşului lor comun sau a confratelui Im defunct. Prin efectele sale materiale şi simbolice, iman rul morţii şi al morţilor întăreşte legăturile sociale si al între cei vii. Totodată, aceştia din urmă construiesc şi : dese relaţiile lor cu fiinţele imaginare din lumea de dii Io şi cu ceilalţi oameni de aici, de pe pământ. Ei îşi 111 şese spaţiul şi timpul pe care le pun în scenă povestii II Astfel fiecare se poate situa în lanţul continuu al riulelm al martorilor, al informatorilor, al predicatorilor şi al ai iilor care asigură transmiterea povestirilor, şi la ace* povestiri fiecare o poate adăuga pe aceea a propriilor '..i

Iflic Astfel cei vii îşi însuşesc glasul morţilor care, întărit ■r autoritatea ce i-o conferă originea supranaturală, le nnliileşte toate normele societăţii creştine.

Am fixat în mod deliberat limita cronologică a acestui ■udIu la sfârşitul secolului al XV-lea. Aş fi putut să o îmbini', şi mai departe, până în secolele al XVIII-lea şi al ■X lea, fără îndoială. în mod fundamental, tocmai până ■(această epocă se menţin structurile materiale şi ideo-|| l(-c caracteristice acelui „lung Ev Mediu" despre care a 11 'II Jacques Le GofP. Dar ar trebui să ţinem seama şi de ^tuisformărUe majore: impactul Reformei protestante (cu, | 1 puţin oficial, respingerea sufletelor din Purgatoriu şi Himnizarea sporită a strigoilor)[3], legătura stabilită între knrllia spiritelor şi vrăjitorie, folclorizarea progresivă, pirutuată de epoca Luminilor, a unei întregi părţi din ■ra ce se va numi în curând „credinţele populare", înlocu-■ra spiritelor cu tradiţionalii „mesageri ai sufletelor"[4], Ivnlulla atitudinilor faţă de moarte cu, potrivit termenilor ■II l'liilippe Aries, trecerea de la „moartea îmblânzită" a *mi* M ic laţilor tradiţionale la „moartea celuilalt" caracteristică ■colului al XlX-lea, înainte de „moartea ocultată" contern-wirană. Ar trebui mai ales să continuăm acest studiu din mrspectiva istoriei comparate ce. ar permite confruntarea iilor şi noilor modalităţi de a crede şi de a face să n.nla, evocând documentele specifice perioadei moderne Ir exemplu cele ale teatrului[5]), şi analizând transformarea ii in (Iilor atribuite strigoilor sau chiar devierea dezbateri-|(n al căror obiect erau. Căci, dacă ar fi să ne luăm după i al ura apologetică din secolele al XVTi-lea şi al XVIII-lea, iii ij'.uii nu şi-au pierdut nimic din actualitatea lor. *Traicte ţr I'<ipparition des esprits* de Nicolas Taillepied, publicat în OO, apoi *Discours des spectres ou visions et apparitions ir-.priLs* de Pierre Le Loyer, din 1608, se numără printre luluanele acestei gândiri care se înscrie în cadrul mai ge-irral al literaturii demonologice[6]. Evoluţia genului se pcheie cu *Dissertation sur Ies revenants* a lui Dom kup.ustin Calmet, din 1751. Autorul intenţionează „să laic că în toate timpurile şi la toate naţiunile civilizate", ■ II îl iile morţilor au autentificat teza nemuririi sufletului. Urntlmentul nemuririi sufletului (...) este unul dintre ■ le adevăruri pe care durata veacurilor nu a putut să le

şteargă din spiritul popoarelor", scrie el între altele . i *m* pentru a demonstra acest lucru în plin secol al Lumimlui era necesar să se delimiteze de credulitatea **considerau** excesivă a medievalilor — cea din acele *exempla* ale **prea** catorilor Cerşetori prea naivi pentru gustul lui — ca şi dl „regulile filosofiei" care alimentează scepticismul. **Asupq** acestuia din urmă, savantul abate benedictin era cu a i i mai bine informat cu cât îl găzduise pe Voltaire în **abaţi** sa de la Senones. Câţiva ani mai târziu, *Enciclopedia* nui meră cu mult mai multă libertate cele „cinci opinii **difcrttj** despre spectre", pentru a le opune celor „trei clase dj filosofi" care le-au negat existenţa[8]. încă din această **epcx** i credinţa în strigoi, pierzându-şi legitimitatea pe care i confereau atotputernicia Bisericii catolice şi r u l i u sufletelor Purgatoriului, este respinsă în rândul „supei 11 ţiilor"[9]. Aici, în domeniul ambiguu al „credinţelor **popi** lare", etnologia în devenire se va strădui să o regăse

Ce se întâmplă astăzi cu strigoii? Contrazicând idcri liniştitoare a unui progres continuu al raţionalismului I profită de pe urma pierderii audienţei religiilor tradiţioi i i i şi în ciuda avântului ştiinţei şi tehnicii moderne, **trebij** să ne resemnăm constatând moda nu mai puţin evidcnl a cercetărilor de parapsihologic sau de metapsiholi spiritismului şi a cabinetelor prezicătorilor. Fenomenul mi pare atât de marginal pe cât am putea crede sau pe cât **atit** dori. De altfel, înlocuind literatura fantastică a secolului trecut, cinematograful, televiziunea şi „efectele lor sp< le" exploatează acest interes şi acumulează încasări r e n i i bile sondând iraţionalul: nu vin ele oare să umple ; lăsat de vechile povestiri cu strigoi?

Explicaţii, în realitate destul de banale, ne vin de lupi imediat în minte. Se vor putea invoca, fără a le acorda pi in multă crezare, „continuităţile" sau „resurgenţele" iraţioiui lului sau se vor pune în mod mai serios întrebări relri I toare la efectele prăbuşirii structurilor de încadrare **aii** Bisericilor tradiţionale. Spiritismul contemporan, un (VI i i i nouă religie secularizată, ar putea satisface o „nevoie <1r crede" care nu se mai poate exprima în ritualurile şi loi mulele de odinioară[11]. Dar trebuie invocaţi şi factori d ordin pozitiv. Efortul recent al tehnicilor de comunicn ne-a familiarizat cu abolirea oricărei distanţe dintre aici

Nil undeva, precum şi cu confundarea limitelor dintre vizi- ■
lill şl invizibil. Mijloacele de comunicare în masă (mass ■rdta), care au devenit o parte esenţială a vieţii noastre ■dluIlene, nu aparţin ele oare, până şi prin numele lor, nilici celor înzestraţi cu aptitudini de mediu? In acest cadru general, trebuie să ne punem întrebarea specifică despre moartea şi morţii de astăzi. Căci pen-'u rudele unui defunct, toate problemele despărţirii, ale tiirrii, ale amintirii şi ale uitării rămân întregi, mai ales Hi ui ele nu mai primesc nici de la anturajul lor, nici de la

.....hitea atomizată în care trăiesc consolările oferite ftmlva de înrudire, comunitate, ritualuri şi vechile povesti Desigur, ritualul tradiţional al morţii cunoştea eşecuri • moartea subită, omorul, sinuciderea, copilul mort plmlezat, defunctul nepocăit etc. — din care se hrănea ■«urinarul strigoilor, dar socialmente totul era prevăzut bui iu a-i trata şi pe aceştia din urmă: etapele cuvântului, Ir la martor către predicator sau exorcist, confereau vise-bi si durerii o structură de primire şi condiţiile unei recu-■msleri sociale. Dar, astăzi, ocultarea morţii aluat cu sine |U numai ritualul morţii, ci şi tratamentul obişnuit al llMiincţiilor sale, aceste poveşti cu strigoi care eliberau de IlU'.ii.isâ, deşi păreau a o întreţine.

Prin urmare, rămâne deschisă pentru fiecare problema puţ 11 celuilalt, mai ales când ea intervine într-o manieră i ă sau prematură. în aceasta rezidă pentru fiecare ■nlivid, cel puţin tot atât cât în parapsihologic şi în comer-ţul iu dubios, actualitatea şi generalitatea problemei strl-■tilm . Cum să îndeplineşti astăzi „travaliul doliului" când Iii .r solidarităţile rudeniei şi ale vecinătăţii dimpreună Ml ii|utorul psihologic pe care îl ofereau (dar oare se ştie cu ii Ir vârât în ce măsură?) ritualurile lente ale despărţirii, ■l«-«linţele împărtăşite, evenimentul morţii prelungit în .l ire? Sunt probleme care preocupă pe oricine şi care ir ia, şi pentru istoric, strigoii să nu poată constitui doar l|n obiect asupra căruia ar fi de ajuns să arunce privirea r a omului de ştiinţă. Cum ar putea istoricul, citind llur după cinci veacuri povestirea autobiografică a lui Invanni Morelli pe care îl bântuia amintirea copilului său nil. să rămână insensibil la expresia sfâşietoare a unei II •menea dureri şi la ecourile pe care i le trezeşte aceasta?

Dar moartea şi morţii, amintirea şi imposibila tui in sunt şi astăzi probleme colective care au importanţă prii<| tru întreaga noastră civilizaţie. Desigur, hoarda fin io.i ■> i lui Hellequin a fost alungată din cultura noastră. Dai etatea noastră, şi ea, tăinuieşte fantomele sale col<•< IU gata să reapară de fiecare dată când Istoria şi în spre» raţiunea politică tind sale izgonească din memoria popim relor. Multe drame din istoria contemporană — trnclArl torturări şi masacre: Vichy, Vel'd'Hiv, Algeria, Vietnamul] Auschwitz, Katyn şi lista osuarelor şi a tuturor ; u< \i<>i cortegii de morţi-vii cu trupurile emaciate nu este închlJ — vor continua, atâta vreme cât nu se va face dreptate < fll puţin memoriei lor, atâta vreme cât memoria im.r.iifl colectivă nu va fi cu cugetul împăcat, să forţeze porţj indiferenţei şi ale uitării vinovate. Afirmaţia lui Freifl despre indivizi se aplică deopotrivă şi naţiunilor: „Ceea ol a rămas neînţeles se întoarce ca un suflet în suferinţa, mi are odihnă până nu sunt găsite rezolvarea şi eliberarea"[1]!

Note

C VIERI

C.S.E.L. *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinonim,* Viena,
,i,
M.O.H. (S.S., Scripi. rer. merov., Poetae etc.) *Monumenta Germtae Historica; Scriptores,* sau *Scriptores rerum merovingiarum* ţi *foetae* etc.
IU.. J.-P. Migne, *Patrologiae cwsus completus, series latina,* \'J voi., in 40, Paris, 1844-l855.

ri'KODUCERE

I In legătură cu ansamblul viziunilor medievale, a se vedea K" »!>•/a lui P. DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Hvhdler* (Stuttgart, A. Hiersemann, 1981), care insistă mai ales kupi.i „marilor viziuni" şi neglijează oarecum relatările scurte, pn Mint cele mai numeroase (de exemplu în *exempla)* şi consti-|ni' Ir renul predilect al apariţiilor morţilor. De acelaşi autor, ■lini fascicol: *„Revelationes",* Turnhout, Brepols, Typologie des KIMCS du Moyen Âge occidental 57, 1991. Rapid: C. ERICK-■JN, *The Medieval Vision. Essays in History and Perception,* New piik, Oxford University Press, 1976. Asupra acestor subiecte se ilcii|ilu publicarea marii teze, în limba franceză, a lui Claude KOZZI.

U Hlbliografia, în special etnologică, a strigoilor este imensă. b vedea de exemplu: H. R. E. DAVIDSON şi W. M. S. RUS-ii *The Folklore o/Ghosts,* Cambridge, Folklore Society, 1981. Miuare indispensabilă în perspectivă istoriografică: „Le retour • nu iris" (sub conducerea lui D. FABRE, *Etimologie rurale,* nr. Ift 106, 1987). O tentativă destul de mediocră a unei „istorii a goilor" de-a lungul secolelor: R C. FINUCANE, *Appearences of*

The Dead. A Cultural History o/ *Ghosts,* Londra, Junction i 1982. Din punctul de vedere al antropologiei istorice, dai **refl** rindu-se mai ales la apariţiile Fecioarei Măria: W. A. CHRl *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain,* Prim etfl Princeton University Press, 1981. Pentru Evul Mediu, într **o pei** pectivă diferită de ale mele, a se vedea mai jos lucrările **lui** CI 11 Lecouteux.

3. A se vedea, de exemplu, întâlnirea lui Dante cu Carol tel de Anjou, regele Ungariei, mort în 1295, în cântul al Vili din *Paradis,* analizată în dimensiunile sale simbolice şi **pohl** de G. Amaldi, „La maledizione del sangue e la virtu dell< ti Angioini e Capetingi nella «Comedia» di Dante", *La Cultura,* 1, 1992, pp. 47-216. Pentru o cu totul altă epocă, voi **vorbi** nou despre viziunile ce se referă la suveranii carolingieni, u cum este *Viziunea lui WettL* Principalele povestiri me<lii < il« despre călătoriile în lumea de dincolo sunt foarte bine grupa» traduse de A. MICHA, *Voyages dans l'au-delă d'apres Ies* I. >!•<(*medievaux. TV^{e}-XHl^{e} siecle,* Paris, Klincksieck, 1992.

4. P. BROWN, *Le culte des saints. Son essor et safonctioi la chretiente latine* (1981), traducere franceză A. Roussellt Cerf, 1984.

5. O bună prezentare în J. DELUMEAU, *La Peur en* O<< *uu* <i| *(XW^{e}-XVlU^{e} siecle). Une cite assiegee* (Paris, Fayard, 1978, p. flfl care se inspiră din studierea a cinci sute de povestiri conţi j porane despre strigoi strânse în campaniile poloneze c1< i L. STOMMA, *Campagnes insolites. Paysannerie* polonu. *mythes europeens,* trad. fr., Lagrasse, Verdier, 1986. Se **vedi** în special cum copiii născuţi morţi, victime ale unui avoit decedaţi fără botez, reprezintă 37% dintre strigoi, smuci: restul împărţindu-se în principal între femeile moarte la n sau în momentul căsătoriei.

6. CI. LECOUTEUX, *Fantomes et revenants au Moyen* Paris, Imago, 1986. Ansamblul interpretărilor propuse şi **ret** într-o manieră sintetică în *Fees, sorcieres et loup-garowt Moyen Âge,* Paris, Imago, 1992, în special pp. 17l-l75. i ■ vechile saga, a se vedea R. BOYER, *Le Monde du double.* La fi *chez Ies anciens Scandinaves,* Paris, 1986 (acelaşi autm ■ ţează şi cele două cărţi citate anterior ale lui CI. Lecouteux)

7. Ph. ARIES, Essais *sur la mort en Occident du Moyen nosjours,* Paris, Le Seuil, 1975, şi *L'Homme devant la moi (.* r. Le Seuil, 1977: aceste cărţi propun o periodizare a atitudini faţă de moarte în Occident: 1) „moartea îmblânzită", în îndi li gata continuitate a societăţilor rurale precreştine, apoi cri ttl 2) „moartea sinelui" sau „moartea sălbăticită", începâml dl sfârşitul Evului Mediu, cu oroarea în faţa trecerii în cealaltă Ui

i Irtca de judecata sufletului; 3) „moartea celuilalt": în secolul al | XIX lea, exaltarea doliului şi a cimitirului; 4) „moartea ocultată" { îmi „moartea interzisă", în epoca contemporană. Pentru un punct 1 • ii vedere diferit şi uneori critic, a se vedea, de atunci încoace: I M VOVELLE, *La Mort et l'Occident de 1300 ă nosjours,* Paris, Iti.tllliuard, 1983.

H. J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire.* Paris, Gallimard, I ItlHI .

■ i Semnalăm în special importanţa lucrărilor istoricilor ger-■tiitiil. reunite mai ales în volumul colectiv al lui K. SCHMID şi Ij WOLLASCH (ed.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des WUimiischen. Gedenkens im Mittelalter,* Miinchen, W. Fink (Muns-■!•>(lie Mittelalter-Schriften 48), 1984. A se vedea de asemenea P r.UAET şi W. VERBEKE (ed.), *Death in the Middle Ages,* f iuvaln, Leuven University Press, 1983, în special articolul Enţial al lui O.-G. OEXLE, „Die Gegenwart der Toten", pp. 19-77. ■ mulţi dintre aceiaşi autori se regăsesc în: D. IOGNA-PRAT şi |1i. PICARD (ed.), *Religion et culture autour de Van mii.* Ifcn/Kiime *capetien et Lotharingie,* Paris, Picard, 1990, între care W(1LLASCH, „Les moines et la memoire des morts", pp. 47-54. ■ ulm sfârşitul Evului Mediu, se va reţine în special: J. CHIF-ţ)l,KAU, *La Compatibilite de Vau-delă. Les hommes, la mort et la fUi/ion dans la region d'Avignon ă la fin du Moyen Âge (vers 1320-■ 1480),* Roma, Ecole francaise de Rome, 1980. Se aşteaptă Urarea unei cărţi ce are meritul de a pune problema trans-i.iiii dinamice a atitudinilor faţă de morţi între cele două 'i inade: M. LAUWERS, *La Memoire des ancetres et le souci des* nix Is. *Fonction et usage du culte des morts dans l'Occident medie-Uocese de Liege, XI*[e]*-XIII*[e] *siecle),* Paris, E.H.E.S.S (teză de Im al condusă de J. LE GOFF), 1992, 2 voi., în manuscris. Un uliu general al legăturilor dintre viziunile despre lumea de din-nln şl morţi, şi memoria liturgică a morţilor, între Antichitatea îl/Ir şi secolul al XIH-lea, este propus de Fr. NEISKE, „Vision ■tul Tolengedenken", *Fruhmittelalterliche Studien,* 20, 1986, pp. *W'l* 185.

10. A se vedea bogata culegere de reflecţii antropologice reu-I de M. IZARD şi P. SMITH (ed.), *La Fonction symbolique.* mif.s *d'anthropologie,* Paris, Gallimard, 1979; M. DE CERTEAU, fOlre: une pratique de la difference", *Documents de travail et fiililications,* Centro Intemazionale di Semiotica e di Linguis-,i Universitâ di Urbino, 106, Serie A, 1981, pp. l-21, şi, de i Usi autor, *L'Intervention du quotidien 1, Arts de faire,* Paris, III jois, 1980, pp. 299-316 („Croire/Faire croire"). Pentru o situ-i iu perspectivă istorică a noţiunii: J. WIRTH, „La naissance du

concept de croyance (XII[e]-XVII[e] siecle)", *Bibliotheque* ***d'Hunw nisme et de Renaissance,*** 45, 1983, pp. 7-58.

11. Despre această problematică, a se vedea *Faire* ei<>u. *Modalvtes de la diffixsion et de la. reception des messages religieun du XJI[e] au XV[e]* siecle, prezentată de A. VAUCHEZ, Roma, **Ecoj** francaise de Rome, 1981.

12. Pentru abordarea psihanalitică ce inspiră unele din te reflecţii, se vor vedea lucrările clasice ale lui S, FREUD, „.! ><ml et melancolie", trad. fr. de J. Laplanche şi J.-B. Pontalis, in ***Mttoi*** *psychologie,* Paris, Gallimard, 1978, pp. 147-174, şi **„L'inqul** tante etrangete", trad. fr. de M. Bonaparte şi E. Marty, ***Essaia*** *M psychanalyse appliquee.* Paris, Gallimard, 1980, pp. 163-210. (I M. SCHUR, *ba* Mort *dans la vie de Freud,* Paris, Gallimard, **191**

I. RESPINGEREA STRIGOILOR

1. HOMER, *îliada,* XXIII, w. 59-107.
2. J.-P. VERNANT, *Llndividu, la* mort, *l'amour. Soi-meme > l'autre en Grece ancienne,* Paris, Gallimard, 1989, p. 86,
3. LUCREŢIU, *De rerum natura,* I, w. 130-135 şi IV, w. 5
4. J. SCHEID, „Contraria facere", *Annali del lstituto* Ori. *di NaiMli,* 6, 1984, p. 117 şi, mai general, ID., *Religion etpiiett Rome,* Paris, La Decouverte, 1985, pp. 54-55,
5. *Draugr* este un cuvânt cu aceeaşi rădăcină ca *dreau Traum,* visul, în engleza şi în germana modernă. Cf. G. D. KEI < 11 NER, *Dreams in Old Norse Idterature and Their AJfinilu Folklore with an Appendix Containing the Icelandic Texts translations,* Cambridge, Cambridge University Press, 1[M] pp. 66-72.
6. SAXO GRAMMAT1CUS, *Gesta Danorum,* V, ed. A. **HolcleH** Strasbourg, 1858, p. 162; trad. fr. de CI. LECOUTEUX si u, MARQ, *Les Esprits et Ies Morts. Textes traduits du latin,* prc.M *et commentes,* Paris, H. Champion, 1990, pp. 185-188 (nr. LI
7. *The Saga of Grettir The Strong, A Story of the* ElewnlH *Century,* tradusă din limba islandeză de G. A. Hight, Lon Toronto, New York, 1914 (ediţia a doua 1929), cap. XVIII 1 XXXII-XXXV, pp. 42-45 şi 86-100. Cf. CI. LECOUTEUX *tomes et revenants au Moyen Âge, op. cit,* p. 103.
8. Isus o învie pe fiica conducătorului sinagogii (Matei, IX. Marcu, "V, 42; Luca, VIII, 54), pe fiul văduvei lui Naim **(Luca,** 15) şi pe Lazăr, fratele Mariei-Magdalena.
9. Matei, XVII, 3.

II). PIERRE LE MANGEUR, *Historia scholastica,* cap. XXV **Otl,** 1539, pp. 104-l05).
I I. *Bible historiale* de Guyart des Moulins (Paris, primul sfert •>'■(olului al XV-lea), New York, Pierpont Morgan Library, ms. ;t<>4, f. 127.
12. J.-Cl. SCHMITT, „Le spectre de Samuel et la sorciere d'En ■ Avatars historiques d'un recit biblique: I Rois, 28", *Etudes **Iks,*** 105-l06, 1987, pp. 37-64, ii. 6 la 10.
13. Gumperstbifael, Erlangen, Uniersitats Bibliothek, ms. 1, f. înainte de 1195.
14. Bamberg, Staatliche Bibliothek, ms. 59, f. 3[r].
15. *Bible historiale* de Guyart des Moulins (Franţa, către IUI 1294), Londra, British Library, ms. Harley 4381, f. 127 şi il.ill exemplar, din secolul al XV-lea, menţionat mai sus. 18 *liible moralisee,* Oxford, Bodleian 270 b, f. 144, începutul **x Olului** al XlII-lea şi Tickhill *Psalter,* începutul secolului al XIV-I New York, Public Library, Spencer Coli., ms. 26, ff. 43 şi 43[V]. • I / *Kaiserchronik,* Bavaria, către 1375-l380, New York, »nt Morgan Library, ms. M 769 f. 172. Kâră îndoială, Tertulian nu a fost străin de redactarea *Patimile sfintei* Perpetua, în care viitoarea martiră — o I pune în capitolul următor — beneficiază de apariţiile ii său mai tânăr Dinocrat. Prima povestire despre un strigoi Lă în literatura creştină se află, încă din a doua jumătate a M **Olului** al II-lea, în Viaţa *sfintei Tecla:* o tânără moartă îi apare im* i .pre a-i cere să se roage pentru mântuirea ei şi să-i ţină iul lângă mama ei. Cf. Fr. NEISKE, „Vision und Totenge-
n", art. citat, pp. 137-l39.
i I TERTULIAN, De anima, 57, 3-l0 (ed. J.-H. Waszink, Christianorum, Series latina, IX, Tumhout, Brepols, IM pp. 779-869).
■< i 1ACTANŢIU, *Divinae lnstitutiones,* II, 2, 6 (Corpus Christi-i.i ui ii, Series latina, 19, p. 104). Ideea că zeii păgâni sunt nişte 111 divinizaţi se referă la tradiţia evhemerismului.
M AUGUSTIN, *Epistolae,* 158, 3-l0 (scrisoarea lui Evodius ***m*** **Augustin)** (C.S.E.L., 44, Viena şi Leipzig, 1904, pp. 488-497). [1] M. DULAYE, *Le Reve dans la vie et la pensee de saint* **■Uitln,** Paris, 1973, pp. 210-225. Origene atestă şi el credinţa 'liwil căreia sufletele celor răi „rătăcesc în lumea aceasta şi **■ibondează,** unele în jurul mormintelor unde se văd fantomele lll> Iilor ca nişte umbre, altele pur şi simplu în jurul pământu- **(IIRIGENE.** Contre CeLse, ed. M. Borret, t. IV, Paris, Le Cerf, MIM i-s chretiennes 150, 1969, pp. 22-23).
[1] Al IGUSTIN, De *cura pro mortuis gerenda ad Paulinum liber* Mr. In *Patrologia* latina (citată de aici înainte *PL),* voi. 40, col.

59l-610, şi ed. J. Zycha, C.S.E.L., t. 41, Praga, Viena şi Lelp/,lg 1900, pp. 62l-660. A se vedea comentariile lui P. COUR< '!• I I l' *Les confessions de saint Augustin dans la tradition littcmln* Paris, Etudes augustiniennes, 1963, pp. 595-600. M. Dl I A , I *Le reve..., op. cit.,* pp. 113-l27. P. BROWN, *Le Culte des salnm op. cit,* p. 50.

23. Augustin îşi exprimă ostilitatea şi faţă de practic *i*\< rare tradiţionale în *De civitate Dei,* VIII, XXVII, unde opune < uliii martirilor acelor sacrificii pe care păgânii „le oferă morţiloi ca .1 cum aceştia ar fi nişte zei", şi în *Confessiones* (VI, II), unde i laudă pe mama sa, Monica, de a se fi supus interdicţiei in st IUI te de arhiepiscopul Ambrozie de a se aduce hrană la mormăiţii] sfinţilor.

24. Acelaşi răspuns în legătură cu gesturile rugăciunii I înalţă sufletul către Dumnezeu: J.-Cl. SCHMITT, *La raison* i *gestes dans VOccident medieval,* Paris, Gallimard, 1990, i

25. AUGUSTIN, *La Genese au sens Utteral en douze liv* cartea XII, VI şi urm., ed. P. Agesse şi A. Solignac, Paris, I de Brouwer, Bibliotheque augustinienne 49, 1972, pp. 34(.

26. Expozeu complet în D. C. LINDBERG, *Tlieories oj \ fromAl Kindi to Kepler,* Chicago, The University of Chicagi 1976.

27. A se vedea, de exemplu, descrierea acestui proces de ci|H GUILLAUME de SAINT-THIERRY, De Ia *nature du corps et <M Văme,* ed. şi trad. M. Lemoine, Paris, Belles Lettres, 1988, *\im* 112-l13.

28. A. VOOBUS, art. „Boser Blick", *Lexikon des Mittelali.* 3, col. 470-472.

29. AUGUSTIN, *De cura pro mortuis gerenda, op. cit,* II, I ||j *PL,* voi. 40, col. 594: *„Proinde ista omnia; id est curatio fwu'rtA condiţia sepulturae, pompa exsequiarum, magis sunt vivonun tia, quam subsidia mortuorum".* (Grija pentru funeralii, rom In M mormântului, fastul funeraliilor au în vedere mai mult COIIMI larea celor vii decât ajutorarea morţilor.)

30. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie,* ed. şi trad ■'■ E.-R Labande, Paris, Belles Lettres, 1981, p. 155. Potrivii cpliJ copului de Mende, Guillaume Durând, din secolul al XIII ln»,i anticii numeau *umbrae* sufletele morţilor recenţi, care rălăii • încă în jurul mormintelor; dimpotrivă, *animae* nu s-ar a|>li<iţ decât sufletului ce sălăşluieşte într-un trup viu, *manes* sufle Ir li if| care se află în Infern şi *spiritus* celor care urcă la cer. în practici ce este cu totul diferită, povestirile despre apariţii bineînţele» (M nu ţin seama de o asemenea tipologie.

31. Câteva exemple de îndoială asupra identităţii unor ;r < ni nea „persoane": CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus mim,*

[flim, ed. J. Strânge, Koln, Bonn şi Bruxelles, 1851, I, 32; IV, 4; II. 29.

32. AUGUSTIN, *De cura..., op. cit.,* XII, 14, col. 602.

33. *„In somnis deludens, modo laeta, modo tristia, modo cogni-Un ■ modo incognitas* personas *ostendans":* REGINON DE PRUM, ■> ^*ynodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis,* II, 371, ed. F. p, Wasserschleben, Leipzig, 1840, p. 356.

34. J.-Cl. SCHMITT, „Les masques, le diable, les morts dans fdiHdent medieval", *Razo. Cahiers du Centre d'etudes medie-plt-s deNice,* 6, 1986, pp. 87-119.

35. AUGUSTIN, *De cura..., op. cit,* XVII 21, col. 608.

36. ID., *La Genese au sens litteral* cartea XII, XIII, 27-28, ed. ■I . pp. 371-375.

37. M. DULAYE, *LeReve..., op. cit.,* pp. 113-127.

88. IULIAN DE TOLEDO, *Prognosticorum Futuri saeculi libri* II, cap. XXX, ed. J. N. Hillegarth, Corpus Christianorum, ^ilcs latina, t. 115, Tumhout, Brepols, 1976, pp. 67-68.

3!). GRAŢIAN, *Decret,* II, Causa XIII, Qu. II, cap. XXIX, ed. ^ I liedberg, Graz, 1959, pp. 730-731.

40. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium,* III, 8, in ., voi. 172, col. 1162 D.

I I . HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae,* 1, I" I. In *PL,* voi. 172, col. 583; JEAN BELETH, *Summa de ecclesi-■ Ucis ojjiciis,* 161, ed. H. Douteil, Turnhout, Brepols, 1976, voi. pp. 315-316; GUILLAUME DURÂND, *Raţionale divinorum qffi-***rum,** 7, 35, Lyon, 1592, pp. 864-865.

42. *Liber de spiritu et anima,* in *PL,* voi. 40, col. 779-832. Cf. RACITI, „L'autore del «De spiritu et anima»", *Rivista difilosojia 0 scolastica,* LIII, 1961, pp. 385-401; L. NORPOTH, *DerPseudo-*J0iii*nistinische Traktat „De Spiritu et anima",* Ph. Diss., Munchen, ■-'I. reed. Koln şi Bochum, 1971; M. PUTSCHER, *Pneuma, UftuUus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren* Iii-M *Iiictlichen Wandlungen,* Wiesbaden, 1973.

13. în legătură cu această tipologie ierarhică şi răspândirea •n .i se vedea: J. LE GOFF, „Le Christianisme et les reves (II[e]-VII[e] »ti i Ies)", în T. GREGORY (ed.), *I Sogni nel Medioevo,* Roma, Al> "'-o (Lessico Intelletuale Europeo, XXXV), 1985, pp. 183-184 l| ji|i 171-218), reluat în *L'Imaginaire medieval. Essais,* Paris, Rulllmard, 1985, pp. 265-316.

II CONSTANŢIU DE LYON, *Vie de saint Germain d'Auxerre,* pil *U.* Borius, Paris, Cerf, Sources chretiennes, 112, 1965, § 10, l|i|> 138 143. Este probabil ca aceşti morţi *insepulti* sâ fi fost l| li.r..iciaţi cu ocazia revoltei bagauzilor: cf. § 28, *ibid.,* pp. 174-175. 1! >. SULPICIUS SEVERUS, *Vie de saint Martin,* 11, 3-5, ed. |tJ hon taine, Paris, Cerf (Sources chretiennes 133), 1967, p. 276.

46. *Tripartite Life of Patrick,* ed. şi trad. engleză Stokes, I, 1887 (reeditare New York, Klaus Reprint, **196** \ pp. 124-125. Sfântul Patrick avea obiceiul să se oprească pentl I a se ruga în faţa tuturor crucilor cu care însemnase teritoriul i credinţe; într-o zi, el uită să se roage în faţa uneia dintre ele **peiM** tru că aceasta fusese aşezată din greşeală pe mormântul umil păgân. Crucea fusese destinată mormântului unui tânăr creştlnj căruia sfântul i-o şi restituie imediat. Această *Viaţă* în limli>« I irlandeză, cu pasaje în latină, datează din jurul lui 900. îi nuillu mese lui Michael Richter pentru că mi-a indicat acest text.

47. P. BROWN, „Sorcery, Demons and the Rise of Chrisl i from late Antiquity into the Middle Ages" (1970), reed. în *RelvjU and Society in the Age of Saint Augustin,* Londra, Fabci **aii** Faber, 1972, pp. 119-146 (p. 137, în legătură cu Ioan **HriadB** tomul, m. 407).

48. *Miracula Stephani,* 1, 6, in *PL,* voi. 41, col. 838.

49. *Benedictin salis et aquae* (secolul al X-lea?), in *VI* 138, col. 1048.

50. GRIGORE DE TOURS, *Liber in gloriam confessorum. Miracula et opera minora,* ed. B. Krusch, M.G.H. Script. **refl** merov., Hanovra, 1885, I, 2, pp. 340-341. Cf. P. BROWN, *id Societe et le sacre dans l'Antiquite tardive,* trad. fr. de A. **Roi»** selle, Paris, Le Seuil, 1985 (ed. engl, 1982, reluarea unui text **dfl** 1976), p. 135, sugerează chiar că Grigore ar fi fost „opri numărul restrâns de morminte ale preafericiţilor din aceun necropolă păgână.

51. GRIGORE DE TOURS, *liber in gloriam confessorum,* (> H. L. Bordier, Paris, Societe de l'histoire de France, 1862, voi, 3

52. A compara între altele cu vechile saga, povestea lui şi a lui Asmund relatată către 1200 de Saxo Grammaticn chiar *Cronica din Salenia,* în secolul al X-lea: regele IOIMIJM Arechis îngroapă un asasin lângă cadavrul victimei salt . n este soţul amantei sale. Trei zile mai târziu, se descoperă în in mânt trupul victimei culcat peste cel al asasinului său, iar *0* şi nasul acestuia apar complet roase. Cf. H. TAVTANI, „L'imajB souverain lombard de Paul Diacre â la Chronique de **Swd** (VIII^c^-X^c^ siecle)", *Atti del 6° Congresso internazionale di SLudi * Valto Medioevo* (Milano, 21-25 oct. 1978), Spoleto, Centro llalM di studi sull alto medioevo, 1980, p. 685.

53. F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im **Reich** > Merowinger. Studien zurHagiographie der Merowingerzeit.* l'i.i 1965.

54. *Vita Amati abbatis Habendensis,* 13-15, ed. B. KMI-U M.G.H., Script. rer. merov. 4, Hanovra şi Leipzig, 1902, p '.

• I A. ANGENENDT, „Theologie und Liturgie", în *Memoria,* ed. K SCHMID şi J. WOLLASCH, *op. cit,* pp. 166-167.

!>5. R. HERTZ, „Contribution â une etude sur la representa-IIDM collective de la mort" (1907), reed. în *Sociologie religieuse et fiilklare,* Paris, P.U.F., 1970, pp. 1-83.

56. GRIGORE CEL MARE, *Dialogues,* IV, 57, ed. A. de Vogiie, 3, Paris, Cerf (Sources chretiennes 265), 1980, p.

57. 187. *Ibid.,* IV, 42, 3-4, p. 152.

J. LE GOFF, *Lanaissancedupurgatoire, op. cit.,* pp. 121-

59. 131. GRIGORE CEL MARE, *Dialogues,* IV, 57, 8-15, ed. cit., 189-193.

60. JACQUES DE SERUGH, *Poeme sur messe des defunts, M* de C. VOGEL, „Le banquet funerarire paleochretien", în I'LONGERON şi R. PANNET (sub coord.), *Le Christianisme* fiu/aire. *Les dossiers de l'histoire,* Paris. Le Centurion, 1976, (> 1 -78 (îi mulţumesc Ancăi Bratu pentru că mi-a transmis >Mtă referinţă). Despre rugăciunile pentru morţi, a se vedea şi UIODA, *Manuel pour monjils,* ed. P. Riche, B. de Vregille, Mondesert, Paris, Cerf, Sources chretiennes 225 bis, 1991, .'i 16-317.

(ii. GRIGORE DETOURS, *Historia FYancorum,* III, cap. XXXVI, R, Latouche, Classiques de l'Histoire de France au Moyen r. 27, voi. 1, pp. 176-177.

62. BEDA VENERABILUL, *Historia ecclesiastica,* IV, 8 şi 9 (a. 11i.1) şi V, 9 (a. 690), ed. C. Plummer, Oxford, 1896: un călugăr lli' i dat în anul respectiv o anunţă pe o călugăriţă că va muri în Şui I; stareţa Aedilburge, decedată cu trei ani înainte, o previne pe km a Torctgyd că ea avea să o urmeze în cealaltă lume a doua zi; Iii'ilul stareţ al mănăstirii din Mailrose, Boisil, îl roagă pe un frate fcO I convingă pe călugărul Egbert să nu meargă să predice în lin mania. Cf. P. F. JONES, *A Concordance to the Historia* Eu *U'siasticaqfBede,* Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy lif America, 1929, *s.v.v.* „apparitio", „apparere", „spiritus". Cf. i u alte câteva povestiri despre apariţii de morţi, în special în ti i l-orile sfântului Bonifaciu: Fr. NEISKE, art. cit, pp. 148-152. li.'l. J. NTEDIKA, *L'evocation de l'au-delă dans la priere pour y.-'. mnrts. Etude de patristique et de liturgie latine (TV'-VUI' siecles),* Luivaln şi Paris, 1971. A se vedea în special AMALAIRE DE Ml' 1/. *Liber ojficialis,* III, ed. J. M. Hanssens, Roma, Studi eTesti I t'i voi. 2, 1948, p. 535.

IM. *Vie de Raban Maur,* in *Acta Sanctorum,* februarie I, 1668, i»

ii!). *Annales Fuldenses,* III (auct. Meginhardo), M.G.H. S.S. in scholarum, Hanovra, 1978, p. 82. Cf. CI. CAROZZI, „Les I'miillngiens dans l'au-delâ", în *Haut Moyen Âge. Culture, educa-*

tion et societe. Etudes qffertes ă Pierre Rich, sub coord. lui M. Sol Nanterre, Universitatea Paris X, 1990, p. 369. S-a putut den...... stra că această povestire coincidea la Fulda cu începutul lisl< Im de morţi pe care călugării trebuiau să îi comemoreze: O.-G. OEN i i (sub coord.), *Die tJberlieferung der fuldischen Totenannalen* ***(IX0*** *Klastergemeinschqft von Fulda im fruheren Mittelaltci* Munchen, Munstersche Mittelalter-Schriften 8/2. 2, **1971** p. 461, şi Pr. NEISKE, art. cit. p. 156 şi n. 118.

II. A-I VISA PE MORŢI

1. THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon,* ed. R Hollmann, M.G.H. S.S., Nova Series 9, Berlin, 1955, I, pp. 11-14,

2. H. LIPPELT, *Thietmar von Mersebu rg, Reichsbischo J* UI *Chronist*, Koln şi Viena, Bohlau Verlag, 1973, în special pi urm., şi p. 193 „Der Character des Chronistes und die Memor Struktur seines Werkes". Despre contextul istoric, a se vede*J ulUmul rând H. MAYR-HARTING, „The Church of Magdeburg: II Trade and Its Tovm in the Tenth and Early Eleventh Centurt in *Church and Society, 1000-l500. Essays in Honour* o/C/n *pher Brooke,* ed. D. Abulafla, M. Franklin şi M. Rubin, Ci bridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 129-l50.

3. THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon,* III, 13, ed. pp. 112-l13.

4. *Ibid.,* III, 15, ed. cit., pp. 114-l17.

5. *Ibid.,* VI, 76, ed. cit, pp. 364-367.

6. THIETMAR DE MERSEBURG; *Chronicon,* I, 13, ed. 1 pp. 18-20.

7. *Vita Karoli Quarti. Karl W. Selbstbiographie,* Hanau, Vrrl« Werner Dausien, 1979, pp. 74-77. Cf. P. DINZELBACHER, Traum Kaiser Karls IV", in *A.* PARAVICIM BAGLIANI şi G. BILE (ed.), *Traume imMitellalter. Ikonologische Studien,* Stutlgari Zurich, Belser Verlag, 1989, pp. 16l-l72 (în special pp. **167** M şi ii. pp. 202-203).

8. Viena, Osterreichische Nationalbibliothek, Cod. 2618, 18v (1472) şi *ibid.,* Cod. 581 (1470-l480). îi mulţumt- Gerhard Jarite (Institut fur Realienkunde des MittelalU > der fruhen Neuzeit, Krems) pentru că mi-a furnizat aceste **dOI** fotografii.

9. Paul AMARGIER, *La Parole revee. Essai sur la vie et i ■ vre de Robert d'Uzes O. P. (1263-l296),* Aix-en-Provence, C(t d'etudes des societes mediteraneennes, 1982, p. 96 (Vision | A se vedea de asemenea p. 86 (Vision 3) apariţia unui „spe< 1111

at" căruia i se substituie Fecioara cu Pruncul. Text latin în Imune BIGNAMI-ODIER, „Les visions de Robert d'Uzes", *tuvum Fratrum Praedicatorum,* XXV, 1955, pp. 258-310. A se Ira şi P. AMARGIER „Robert d'Uzes revisite. Annexe: les tes-tftinrnts de Robert d'Uzes (1293)", în *Cahiers de Fanjeaux,* 27, UH2. „Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et iphetes en France meridionale (fin XIII[e] - debut XV[e] siecle)", 33-
l'l' 47, şi, în acelaşi volum, M. TOBIN, „Les visions et revela-ns
" de Mărie Robine d'Avignon dans le contexte prophetique I
.1, .mnees 1400", *ibid.,* pp. 309-329.

10. GERTRUDE DE HELFTA, *Le Heraut,* V, in *Oeuvres spiri-<IU's,* V, ed. şi trad. J.-M. Clement, călugăriţele de la Wisques It. de Vregille, Paris, Cerf, Sources chretiennes 331, 1986,
f 19 şi urm.

II. j. ANCELET-HUSTACHE, „Les «Vitae sororum» d'Unter-**den.** Edition critique du Ms. 508 de la Bibliotheque municipale Colmar", *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen* ■ !). 1930, pp. 317-513, în special cap. XII, XXIII, XXVIII, N\IV, XXXVI (apariţie în timpul rugăciunii călugăriţei), XL, II (apariţie în cimitir a călugăriţelor).

12. *Ibid.,* XXXVIII, p. 454.

13. *Ibid.,* XLVIII, p. 480

14. Confirmarea fenomenului se găseşte în povestirile referi-e la alte femei mistice ale acestei epoci, ca Liutgarda, după i *Uitgardis* a lui THOMAS DE CANTIMPRE, *Acta Sanctorum,* liiIt- III, cărţile II şi III, pp. 244 şi urm.

15. J. LE GOFF, „Les reves dans la culture et la psychologie ectlve de l'Occident medieval" (1971), reluat în *Pour un autre hmcnÂge. Temps, travail et culture en Occident: 18essais,* Paris, iillliuard, 1977, pp. 299-306. ID., „Le christianisme et les reves I' VII'' siecle)" (1985), reluat în *L'Imaginaire medieval, op. cit.*

16. EUSEBIU, *Istoria ecleziastică,* V, 1, 20 („Martirii din mi"), citat de P. BROWN, *Genese de l'Antiquite tardive,* trad. fr. Rousselle, Paris, Gallimard, 1983, p. 116.

■h- 17. *La Regie de saint Benolt,* ed. şi trad. H. Rochais, Paris, *i* Ier de Brouwer, 1980. LVIII, 25, citat de J.-Cl. SCHMITT, *La* si HI *des gestes dans l'Occident medieval, op. cit,* p. 78.

18. *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis,* ed. C. van Beek, nrngen, 1936. Scrisă fără îndoială de Tertulian, *Passio,* a i autenticitate nu ne creează totuşi nici un dubiu, are forma i uiLobiografii. Cf, pentru contribuţia sa la istoria locuitorilor
im. lumea de dincolo, J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire,*
i, *it.,* pp. 74-77. 1'1 AMBROZIE, *De excessufralris sui Satyri,* I, 72, in *PL,* voi.

16, col. 1370, citat de M. DULAYE, *La Reve dans la vie et la pn see de saint Augustin, op. cit,* p. 66.

20. AGIUS, *Dialogus de morte Hatkumodae,* M.G.H. Poet;ic II ed. L. Traube, Berlin, 1896, pp. 372-388. Despre locul a<csl opere în tradiţia literară, a se vedea P. VON MOOS, *Consolaţi Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur uber den Tod und za Problem der christlichen Trauer,* Munchen, Miinsterscr Mittelalter Schriften, 1971-1972, 4 voi. (voi. 1, pp. 169 şi unu.]

21. Studiul cel mai complet este cel al lui H. SCHAUWECKI' l• *Otloh con St. Emmeran. Ein Beitrag zurBildung- und Frommiglu ii | geschichte des 11. Jahrhunderts,* Studien zur Mitteilungei i <1< Benediktiner Ordens und seiner Zweige 74, 1963, Heft 1 IV Miinchen, 1964, pp. 1-240.

22. K. HALLINGER, *Gorze-Cluny. Studien zu den monasU schen Lebensformen und Gegensătzen im Hochmittelalter,* (i i. i 1971, 2 voi. (voi. I, pp. 618-628); H. JAKOBS; *Die Hirsauer. llm ■Ausbreitung und Rechstellung im Zeitalter des Investitur.'.** Koln şi Graz, Bohlau Verlag, 1961, pp. 8-12.

23. Despre aspectul autobiografic şi vizionar: G.JVli *Studien zur Geschichte der Autobiographie,* I. *Otloh von Sankt I m meran. Bekehrungsgeschichte, Visionsgeschichte, SchnfstelU* ;• M *tobiographie,* Nachrichten der Akademie der Wissenschaflcn I Gottingen, I. Phil.-Hist. Kl. 1954, 5, pp. 123-169; G. Vliisy „Otlone di Sant'Emmeran owero l'autobiografla di un nevrotice] în *La storiograjîa altomedievale,* Settimane di Studio del **Ccntfl** italiano di studi sull'alto medioevo, XVIII, Spoleto, 1970 i pp. 13-37. Aceste studii nu iau în general în considerare di i primele patru viziuni din *Liber visionum,* aşa cum este şi ca *\i în* esenţă, al lui H. ROCKELEIN, *Otloh, Gottschalk, Tnu/jdk Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmitlclult.* ■ Frankiurt pe Main, Berna şi New York, Peter Lang (Europal: **clM** Hochschulschriften III, 319), 1987.

24. De la a cincea la cea de-a optsprezecea, ca şi ce;i douăzeci şi treia şi ultima, despre care Otloh spune că in o relateze mai înainte.

25. Numai patru povestiri provin din surse livreşti. NIc! strigoi nu este menţionat în acestea: ele sunt viziuni ale **c** din lumea de dincolo, extrase, prima dintr-o scrisoare a lui Bonifaciu către o călugăriţă, celelalte trei din *Istoria eclm tică* a lui Beda. Dovadă suplimentară a relativei noutăţi a lor în secolul al XT-lea: textele mai vechi nereferindu-se ei, autorii de după anul o mie trebuie să fi recurs fie la proj lor vise. fie la povestirile orale pe care le puteau aduna.

26. *PL,* voi. 146, col. 359-361.

27. Fostul episcop, Bruno de Toul, strâns legat în ac»

■ .illlate de reforma monastică de la Gorze, care a inspirat-o pe i r.i i Ic la Sankt-Emmeran.

28. *PL,* voi. 146, col. 36l-363.

29. Ibid., col. 366-373 şi 37l-373.

30. încrezându-se în cuvântul fiului lui care, de fapt, îl II iin lise, tatăl jurase seniorului său că fiul lui nu îi omorâse unul dl ude miei.

31. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie,* ed. cit., |•I• 114-l16.

32. *Ibid.,* pp. 116-l18.

33. în afară de cazul în care strigoiul aflat la îmbăiere, deşi b«lr damnat şi nu cere nici o intercesiune, ar fi la Guibert o frinliiiscenţă literară din *Dialogurile* lui Grigore cel Mare. Cele Bot i.i ipoteze nu sunt ireconciliabile, amintirea unei experienţe ii Hh- putându-se strecura în *topos-ul* literar.

34. *Ibid.,* pp. 148-l58.

35. *„Nollite eam tangere":* reminiscenţa evanghelică, în ciuda ■ivr-rsării subiectului şi a complementului, este limpede şi pare ut I desemneze pe Christos în rolul celui care vorbeşte, iar pe lui Guibert în acela al Magdalenei.

36. Referitor la această povestire, cf. J. LE GOFF, *La nais-IIUC du purgatoire, op. cit,* pp. 246-250.

J.-Cl. SCHMITT, *Le Saint Levrier. Saint Guinefort gueris-i (ienfants depuis le XIII[e] siecle,* Paris, Flammarion, 1979.

'(.s. THOMAS DE CANTIMPRE, *Bonum universale de apibus,* II B3, 32, ed. Douai, 1627, pp. 513-514.

:;:). PIETRO DA MORONE, *Autobiographia,* ed. A. Frugoni, I 'ni Icstiana", in *Studi storici* 6-7, Roma, 1954, p. 62. A se vedea it p !)7 şi povestirea apariţiei tatălui său în faţa cumetrei sale.

Ii). M. ZINK, *La Subj'ectivite litteraire. Autour du siecle de saint muia,* Paris, P.U.F., 1985, p. 234 (şi paginile 219-239).

I I . J. LE GOFF, *Saint Louis,* Paris, Gallimard (în curs de ,| MI Iile).

I' GIOVANNI DI PAGOLO MORELLI, *RicordU* ed. Vittore nca, Florenţa, Felice Le Monnier, 1956, pp. 456-516. A se r.i foarte frumoasa *analiză,* a lui Richard C. TREXLER, *Public* ' i/i *Renaissance Florence,* New York, Academic Press, 1980, IHI-l86.

I:: (:h. KLAPISCH-ZUBER, *La Maison et le Nom. Strategies et u,l-. dans l'Italie de la Renaissance,* Paris, E.H.E.S.S., 1990, în ir i I i i pp. 249-262.

I I R. C. TREXLER, *Public Life, op. cit,* în special pp. 172-l85.

■I!) *Ibid.,* p. 174.

hi K. C. TREXLER, pp. 174-75, vorbeşte de „comunicare" cu i i u l fiului, dar nu de necromanţie.

47. Copilul avea totuşi nouă ani. Se admitea că inocenj tinerilor botezaţi lua sfârşit la şapte ani, „vârsta raţiunii' poate compara soarta sa cu cea a tânărului frate al Perpelii> i Dinocrate (cf. *supra,* n. 18).

48. *Ibid.,* p. 177.

49. *Op. cit.,* p. 182. Această remarcă trebuie să fie inelul bineînţeles, în dosarul deschis de Philippe Aries al „descop sentimentului copilăriei".

III. INVAZIA STRIGOILOR

1. GRIGORE CEL MARE, *Dialogues,* IV, 43, l-2 ed. pp. 154-l55.

2. THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon,* ed. cit, p. 1(>.

3. GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus sanctorum,* IV, 1, voi. 156, col. 668 A. Nu i se par inferioare celor ale lui Grigorr Mare şi ale lui Beda.

4. PETRU VENERABILUL, *De miraculis,* I, XXVII şi XX[1] (pp. 87 şi 94). O altă menţiune a atestării, în această epocă, a „IUN meroase exemple şi revelaţii ale sufletelor"; HUGUES DE SAINt VICTOR, *Summa de sacramenlis,* in *PL,* voi. 176, col. 586 CI >

5. WILLIAM DE NEWBURGH, *Historia rerum anglu.;, usque ad annum 1198,* V, cap. XXTV, ed. R. Howlett, *Chronu U* ■ *the Reign ofStephen, Henry II and Richard I,* voi. 1, Londra. 11 ■ 11 p. 477. Cf. Pentru o traducere uşor diferită: CI. LECOUTi Ph. MARCQ, *Les esprits et Ies Morts, op. cit.,* p. 171.

6. Cf. P.-A SIGAL, *LHomme et le miracle dans la France vale CXI[e]~XII[e] siecle).* Paris, Cerf, 1985.

7. EKKEHARD DE SANKT GALLEN, *Vita S. Wiboradae,* I XXIII, ed. W. Berschin (Mitteilungen zur vaterlândisclip|| Geschichte 51), St. Gallen, 1983, pp. 63-67. Cf. M. E. WITTMi i BUTSCH, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im MitU-lnlii-i* Krems, 1990, p. 287.

8. R. RIGODON, „Vision de Robert, abbe de Mozat, au sujet i la basilique de la Mere de Dieu", *Bulletin historique et scienttf de l'Auvergne,* LXX, 1950, pp. 27-55, în special pp. 48-50. pra acestui document, cf. J. CI. SCHMITT, „L'Occident, NIc6e i les images du VIII[e]au XIII[e] siecle", în F. BOESPFI.ni; N. LOSSKY, *Nicee II 787-l987. Douze siecles d'images relu/u V* Paris, Cerf, 1987, pp. 27l-301.

9. M. C. DIAZ Y DIAZ, *Visiones del Mas Alia en Galicia di la alta Edad Media,* Santiago de Compostela, 1985, pp. 6 special pp. 75-76.

10. *Miraculi sancti Benedictin* ed. E. de Certain, Paris, 1858 lirrd. New York şi Londra, 1968). Apariţii ale sfântului Benedict: i 20 şi 40; IV, 7;'VII, 12, 13, 15; IX, 10.'

I 1. *Chronica monasterii Casinensis,* ed. H. Hoffmann, M.G.H. f. s XXXIV, Hanovra, 1980. Cf. IV, 99, p. 561 (pentru a sustrage lr/.iuirul păstrat în abaţie avidităţii regelui Roger al Siciliei); alte vi/luni: II, 21; IV, 30, 102; apariţii ale sfântului Benedict; II, 22; III 20; IV, 101. în timpul vieţii sale, sfântul Benedict făcuse, jlicili Ivit lui Grigore cel Mare, minuni în privinţa morţilor. Despre linlripretarea cassiniană a acestei tradiţii sub abaţiatul lui BlrsUlerio (secolul al Xl-lea), a se vedea *infra* cap. IX. pp. 236-237.

12. Fridolin DRESSLER, *Petrus Damiani Leben und Werk,* ■tiiMiu, Herder, Studia Anselmiana 34, 1954; Jean LECLERQ, ■nm/ *Pierre Damien. Ermite et homme d'Eglise,* Roma, Storia e let- |i i. M ura, Uomini e Dottrine 8, 1960.

13. PIER DAMIANI, *Epistolae,* VIII, 20 in *PL,* voi. 144, col. T|o:< 404.

14. ID., *Opuscula,* XXXIII şi XXXTV, in *PL,* voi. 145, col. feh'J 572 şi 57l-590. Despre aceste opuscule, cf. J. LE GOFF, *La* wII-.sance *dupurgatoire, op. cit,* pp. 242-244.

15. Fr. DRESSLER, *Petrus Damiani, op. cit,* p. 88, n. 372 (lista hiowstirilor relatate de Hugues în timpul călătoriei la Cluny, fciiint Marţial de Limoges şi Chalon unde Pier Damiani i-a putut |iii|iiiiie episcopului Drogon de Mâcon respectul pentru ■iiilcpcndenţa Cluny-ului).

16. PIER DAMIANI, *Opuscula,* XXXIII, cap. V, VI, VII, şi K»/HI scula, XXXIV, *Disputatio...,* cap. V in *PL,* voi. 145, coi. ||U./ 570 şi col. 588-590.

I 7. PIER DAMIANI, *Opuscula,* XXXTV, *Disputatio...,* cap. III, IV, V In *PL,* voi. 145, col. 585-590.

18. Cf., mai recent, D. IOGNA-PRAT, „Les morts dans la Iiimptabilite celeste des Clunisiens de l'an Mii", în D. IOG- N/\ I'IIAT şi J.-Ch. Picard, *Religion et culture autour de l'an mii, m tt.,* pp.' 55-69.

19. JOTSUALD, *Vie de saint Odilon,* in *PL,* voi. 142, col. fe'Jii 1)28, reluat de PIER DAMIANI, *Vie de saint Odilon,* in *PL,* voi. 1-1 I col. 933-938, şi apoi de numeroşi autori (Sigebert de *m* inbloux, Vincent de Beauvais, Jacopo da Varazze etc).

■O. PIER DAMIANI, *Epistolae,* VI, 2, col. 372 C. Cf. Fr. DRES-I' K, *Petrus Damiani, op. cit,* pp. 53 şi 83. '.' I. *De rebus gestis in Maiori Monasterio saeculo XI* [sic], ed. Ilnin J. Mabillon, *Acta Sanctorum Ord. S. Ben.,* VI, 2, Veneţia, *Ui'.M* 1745, p. 400, reed., in *PL,* voi. 149, col. 403-420. Cf. despre m ' ' l.i culegere: J. VAN DER STRAETEN, „Le recueil des mira-(h ■■ de saint Martin dans le ms. 117 de Charleville", *Analecta*

Bolba.nd.iana, 94, 1-2, 1976, pp. 83-94 (în special pp. 89 99 Despre istoria prestigioasei abaţii, ruinată sub Revoluţii Ch. LELONG, *L'abbaye de Marmoutier,* Chambray, 1989 (rai>n li A se vedea, în primul rând, S. FARMER, „Personal Perceptiv Collective Behavior: Twelfth-Century Suffrages for the Dead' R. C. TREXLER (ed.), *Persons in Groups. Social Behaviow at\ Identity Formation in Medieval an Renaissance* Eu;. Binghampton, Medieval and Renaissance Texts and Stii'In ., 1985, pp. 231-239 şi, de atunci încoace, de acelaşi anim *Communities of Saint Martin. Legend and Ritual in Med,, Tows,* Ithaca şi Londra, Corneli University Press, 1991, în spcrlul pp. 135-149, unde ea insistă pe drept asupra identităţii excluşii monastice a morţilor care apar.

22. *Ibid.,* col. 415 D şi 417 A *{„nostris temporibus").*

23. *Ibid.,* col. 416 D.

24. *Ibid.,* col. 411 D: „(...) *sollicitos nos esse convertii ii. defunctis fratribus debitam suum exsolvere negUgamus".*

25. *Ibid.,* col. 412 B.

26. De fapt cincisprezece, dacă se exclude o povestire aba tă din manuscrisul de la Charleville. Cf. S. FARMER, *Comrmuniu op. cit,* p. 135, n. 47.

27. Povestirile nr. 3, 5, 6, 7, 11, 14, 16.

28. Povestirile nr. 12, 13, 15: într-o zi de Rusalii, cu Poulques are viziunea abaţiei cuprinse de focul Sfanţului i M 11 altă dată, bătrânul Hildebrand constrânge moaştele- sfântull Corentin să participe la procesiunea împotriva secetei; în sfârşi sfântul Martin salvează de la un naufragiu pe Loara o încăn tură de peşte destinată mesei zilnice a călugărilor.

29. Povestirea nr. 4: un călugăr mort de curând îi apare în I la miezul nopţii, confesorului său Hildebrand pentru a se pi uij de faptul că spovedania sa nu l-a scutit de toate cazneli lumea de dincolo; confesorul îşi asumă păcatele sale şi eliberat. Povestirea nr. 10: doi călugări morţi îi apar de trei >> intendentului stăreţiei de la Tavant, Urricus, spre a-i fad reproşuri, apoi spre a-l ameninţa şi, în sfârşit, spre a I Iuti straşnic pentru că le batjocoreşte „dreptul". Povestirea nr. 2: *M* călugări morţi îi apar abatelui Barţhelemy pentru ca el să i ntlM tre individual pe călugării vinovaţi de neglijenţă în rugăciiinili l consacrate morţilor.

30. Povestirea nr. 8.

31. Povestirea nr. 9.

32. Povestirea nr. 17.

33. S. PARMER are dreptate să insiste asupra caracterul exclusiv monastic al personajelor acestor povestiri. Nu se inii

fel în alte colecţii (vezi, *infra,* Petru Venerabilul, Cezarie de ■rbach etc).

. S. D. WHITE, *Custom, Kinship and Gifts to Saints. The ututaLio Parentum in Western France, 1050-l150,* Chapell Hill şi midia, University of North Carolina Press, 1988, p. 22: aceşti kliiclăcători laici din Marmoutier sunt bine identificaţi: sunt jllrndenţii castelului din Vendome, seniorii de Lavardin, contele ftnilques cel Bogat pe care l-am întâlnit într-una din povestiri ICi sunt cei care au permis să se constituie, de-a lungul |l noului vest al Franţei, „imperiul ecleziastic" de la Marmoutier. (>. GANTIER, „Recherches sur les possesions et les prieures l'abbaye de Marmoutier du X[e] au XIIP siecle", *Revue Mabillon,* 1063, pp. 93-l10, 16l-l64; 54, 1964, pp. 15-24 şi 56-67, B 135; 55, 1965, pp. 32-44, 65-79. A se vedea acum studiul, neglijează documentul nostru, al lui D. BARTHELEMY, *La* i o (<• *dans le comte de Vendome de Van mii au XTV[e] siecle,* Paris, kard, 1993.

BB. PETRU VENERABILUL, De *miraculis libri duo,* ed. D. nihillier, Corp. Christ. Cont. Med. LXXIII, Turnhout, Brepols, ■MM. Această ediţie o înlocuieşte pe cea din *PL,* voi. 189, col. ■ l i)54. Trad. ir. integrală: PETRU VENERABILUL, *Les jnit'illes de Dieu,* prezentare şi traducere de J.-P. Torrell şi liouthillier, Paris, Cerf şi Freiburg, Editions universitaires, ' I)e aceiaşi autori: *Pierre le Venerable et sa vision du monde. e, son oeuvre, l'homme et le demon,* Louvain, Spicilegium IM mu Lovaniense, Etudes et Documents 42, 1986. Despre ^u II Iile morţilor la Cluny: J.-CI. SCHMITT, „Les revenants dans | ioclete feodale", *Le Temps de la reflexion,* III, 1982, pp. 285-306. S6. J.-P. TORRELL şi D. BOUTHILLIER, *Pierre le Venerable, \i* . ((., p. 138 şi mai în detaliu, ID., „«Miraculum». Une categorie bel unentale chez Pierre le Venerable", *Revue thomiste,* 1980, \ . -. 4, pp. 549-566. Punct de vedere diferit la J.-P. VALERY li IN. şi J. LE GOFF, ‚Â propos de la typologie des rniracles in-. Ic *Liber de miraculis* de Pierre le Venerable", în *Pierre* Jii *Inul. Pierre Venerable. Les courants, philosophiques, litteraires nth-.tiques en Occident au milieu duXII" siecle,* Paris, C.N.RS., V. pp. 18l-l87.

ii Numeroasele *Vitae* ale sfântului Hugues relatează toate MIHla, cu buzele tumefiate, a lui Durannus, fost episcop de* iui"iise şi abate de Moissac, căruia abatele de Cluny îi prezi- •>■ i a va fi pedepsit în lumea de dincolo pentru că a incitat liIJ',.II ii să râdă prin vorbăria sa. Informat despre apariţie, U'ihs ordonă de două ori câte şapte zile de post, până când in umus va reveni spunând că este mântuit. Cf. H. E. J. COW-i. *Huo Studies in Cluniac History (1049-l126),* Roma, Studi

Gregoriani II, 1978, pp. 43-110, şi FR. NEISKE, „Vision u Totengedenken", art. cit, p. 167,

38. Cercetările editorilor, adăugându-se precizărilor cronolt] gice oferite de însuşi Petru, permit în aproape toate cazurile să l aprecieze distanţa temporală dintre data decesului, aparii in supusă a mortului şi redactarea acestor povestiri către 1 10: mort în 1105-1106, cu treizeci de ani mai devreme; I, t mort în 1070, apariţie în 1076 sau 1080: cincizeci şi cinci d I, 24, mort în 1119, apariţie după 1125: cincisprezece ani; I, mort în 1123, apariţie după 1123: doisprezece ani. Aceasta noi ediţie îmi permite să precizez şi să corectez *analiza* provizoiip I acestor povestiri pe care o propusesem pornind de la f i i i Migne, în „Les revenants dans la societe feodale", art. cit.

39. Două povestiri scrise în 1142: I, 27, moarte şi apariţlf 1141: un an. I, 28: moarte şi apariţie în 1114, cu douăzec de ani mai devreme, dar culegere de informaţii în 1142.

40. II, 25: moarte şi apariţie în 1145: II, 26: moaii' 1148-1149, apariţie în 1149-1150; II, (27), moarte în 1145 ii riţie în 1145?

41. *De miraculis,* I, 26 (ed. cit., p. 81): este cazul călui[1]..mi Adele de Blois căreia i se confesase beneficiara apariţiei Alberee. Ea era fiica lui William Cuceritorul, mama regal Angliei, Ştefan: din cel mai bun neam.

42. *Ibid.,* II, 26: în cazul călugărului Enguizo, fost < căruia i-a apărut tovarăşul său de arme, cavalerul Pierre di Roche, mort în cruciadă.

43. *Ibid.,* I, 23: preotul Etienne căruia cavalerul Gin Moras i-a apărut de trei ori.

44. *Ibid.,* II, 25.

45. Din zece morţi, patru sunt cavaleri morţi ca laici lai I altul este un fost cavaler devenit călugăr. Din alţi cinci, pal sunt călugări iar unul fost episcop al Genevei.

46. Vezi I, 23 şi 27.

47. *liber tramitis,* c. 33, ed. P. Dinter, în K. Hallingi-i *Corpus Consuetudinum Monasticarum,* t. X, Siegburg. IUI p. 277, citat de M. LAUWERS, *La Memoire des ancetres, l des morts, op. cit,* voi. 2, p. 469.

48. *Ibid.,* I, 27, ed. cit, p. 86.

49. Cf. J.-P. TORRELL şi D. BOUTHILLIER, *Pierre Vnu-iahi op. cit,* p. 169.

50. *Ibid.,* p. 169.

51. *De miraculis,* I, 27, pp. 84 şi 86: Geoffroy de Ion ii i Humbert de Beaujeu să spună că a murit în slujba sa prnlrt| cauză nedreaptă *(non satis iusta de causa cum eo venera:* Dumnezeu dezaprobă războiul său împotriva lui Amedeu al III I

de Savoia. Despre această temă, a se vedea Fr. H. RUSSELL, *The* .'11 s(*War in the Middle Ages,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975 (reed. 1979).

52. J.-P. TORRELL şi D. BOUTHILLIER; *Pierre Venerable, op.* i II.. pp. 66-67. Cf. J. M. LACARRA, „Una aparicion de ultratum-ba en Estella", *Principe de Viana,* 15, 1944, pp. 173-184. Despre ton textul politic şi călătoria lui Petru Venerabilul în Spania: Ch. J. BISHKO, „Peter the Venerable's Journey to Spain", în (, CONSTABLE şi J. KRITZECK (ed.), *Petms Venerabilis, 1156*-I *t()56, Studies and Texts commernorating the Eigth Centenary of* |//is *DeatK* Roma, Herder, Studia Anselmiana 40, 1956, pp. 163-l/!>; B. F. REILLY, *The Kingdom of Leon-Castilla under King* UI/OMSO *VI (1065-l109),* Princeton University Press, 1988, p. 211 | urm.; M. R. ASTRAY, *Alfonso VII Emperador. El imperio his*-i/iico *en el siglo XII,* Leon, 1979, p. 161 şi urm.

IV MORŢII MIRACULOŞI

I. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia,* III, Prolog, ed. d VV. Leibniz, Scriptores rerum Brunswicensium I, Hanovra, | 7()7, pp. 960-961. Trad. fr., *Le Livre des merveilles,* ed. A I >uchesne, prefaţă de J. Le Goff, Paris, Belles Lettres, 1992, p. 20. (in alt autor contemporan, foarte apropiat lui Gervasius de Iillniry, galezul Giraldus de Cambria (Cambrensis) sau de Bani Irllcctează şi el la noţiunea de miraculos la începutul celei de-a ■tiii.i părţi din descrierea sa a Irlandei, insulă „îndepărtată de Iriilrul pământului", căreia îi laudă numeroasele „minuni ale Iniiirii", deosebite de „miracolele sfinţilor". A se vedea, mai fri rut, J.-M. BOIVIN, *L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et* In *l'opographia Hibernica"* (1188), Paris, H. Champion, 1993, |>|. M 88, şi textul lui Giraldus, p. 197. Cf. J. LE GOFF, „Les iii' ivrilleux dans l'Occident medieval", reed. în *L'Imaginaire* • ■*val, op. cit,* pp. 17-39, şi ID., „Les merveilleux scientifique iu Moyen Âge", în J. F. BERGIER (ed.), *Zwischen Wahn, Glaube mA Wissenschaft,* Zurich, 1988, pp. 87-113.

'.' Un exemplu curios al acestui spirit „experimental" se *m*> ■ -.le în secolul al XlII-lea în Italia, relatat într-un manuscris iii" •«•colul următor: cum un ţăran postea de patruzeci de zile. Mir făcut să sângereze de un bărbier pentru a se atesta că are ■Aiu'r si că, prin urmare , „nu este un spirit, ci un om". Cf. I KKYTENS, „Le Manuel de Conversation de Philippe de »ii.uc o.p. (m. 1350)", *Archivum Fratrum Praedicatorum,* XVI, In li. p. 116, n. 36.

3. WILLIAM DE NEWBURGH, *Historia rerum anglicarum,* II cap. XXVIII, ed. cit, voi. 2, pp. 84-87.

4. J. MARX, *La Legende artuhurienne et le Graal,* Paris, **195S** pp. 28l-284; F. DUBOST, *Aspects fantastiques de la litteratuif narratiue medievale (XII^e-XIII^e siecle). L'autre, l'aillews, VautrefoU* Paris, H. Champion, 1991, voi. I, pp. 410-430. Despre o tenii specială ce se va regăsi în *exempla,* a se vedea D. BOHLEft „Beances de la terre et du temps: la dette et le pacte dans le moi du Mort reconaissant au Moyen Âge", *L'Home,* 11l-l12, 1981 XXIX (3-4), pp. 16l-l78.

5. *Historia Regum Britanniae* şi Vita *Merlini* a lui Geoffn y i li Monmouth sunt prima expresie literară a acelei „matiere dt Bretan", transpusă aproape imediat în franceză de către W;i< r Robert de Boron.

6. R D. RAY, „Medieval Historiography through the Tw Century: Problems and Progres of Research", *Viator,* 5, i'>. i pp. 33-59.

7. R. THOMSON, *William of Malmesbury,* Woodbridge, ' Boydell Press, 1987, pp. 22-23.

8. WILLIAM DE MALMESBURY, De *gestis regum Angloi libriquinque,* ed. W. Stubbs, Londra, 1887, II, § 204, pp. 253- *„non supemo miraculo, sed inferno praestigio".*

9. *Ibid.,* II, § 124, pp. 134-l35: *„has sane naenias caeteras... Angli pene innata credulitate tenenf.*

10. *Ibid.,* III, § 257. Altă apariţie de morţi: *ibid.,* III, § 293.

11. WILLIAM DE NEUBURGH, *Historia rerum anglicarum,* cap. XXII-XXIV, ed. cit, pp. 474-482: *„His diebus in pago Bu, gamensi prodigiosa res accidit (...) In aquUonaUbus quoque Ang partibus aliud non dissimile et aeque pmdigioswn eodem tşn\ novimus accidisse (...) Item aliud non dissimile (...) His expositis, ad historiae ordinem redeamus".*

12. în prefaţa la *Otia imperialia,* Gervasius de Tilbury că a scris pentru prinţul Henric Tânărul Rege un *Libci /. tiarum,* care, judecând după titlu, trebuia să fie destul de ;i|....... de lucrarea *De rugis curialum* a lui WALTER MAP (ed. G. W. I .< 11 ■ Hanovra, Scriptores rerum brunsvicensium, 1.1, 1707, p. 883; remarcile lui A. Duchesne, trad. cit, p. 2). Despre cleii< II curte, cf. E. TURK, *„Nugae cuhalium". Le regne d'Hen/i Plantagenet (1154-l189) et l'etique politique,* Geneva, 1977.

13. WALTER MAP, De *nugis curialium. Courtiers' Trifles,* ed, trad. M. R James, revăzută de C.N.L. Brooke şi R.A.B. Myn Oxford, 1983 (prima ediţie 1914). A se vedea şi trad. fr. a M. PEREZ, *Contes de courtisans. Traduction du „De nugis cui* i. id *de GautierMap,* Lille, Centre d'etudes medievales et dialec I.H< I l'universite de Lille III, *f. d.* (teză de doctorat susţinută în 1

14. *Ibid.,* Introduction, p. XXXIII, „pentru a ocupa cu glume limpul liber al curtenilor şi a-i amuza prin plăcute povestiri", iar nlltorii situează aceasiă scriere între Oglinda părinţilor şi culege-irn de *exempla.*

15. *Ibid.,* Dlst. II, cap. XI-XVI şi dist. VII, cap. IX-X

16. Cf. F. DUBOST, *Aspectsfantastiques..., op. cit.,* în special voi. I, pp. 3l-45. A se vedea şi: S. AUROUX, J.-Cl. CHEVALIER N, JACQUES-CHAQUIN, Ch. MARCHELLO-NIZtA (ed.), *LaLingui-e fantastique,* Paris, Denoel, 1985, şi T. TODOROV, *liilroduction ă la litterature fantastique.* Paris, Le Seuil, 1970.

17. R BARTLETT, *Gerald ofWales 1146-l223,* Oxford, Cla-■ ■ ni Ion Press, 1982. Despre Giraldus şi Ţara Galilor, a se vedea M. RICHTER, *Giraldus Cambrensis. The Growth of the Welsh | Milion,* Aberystwyth, The National Library of Wales, 1976.

18. GIRALDUS CAMBRENSIS, *Expugnatio Hibernica,* I, XLII, [pil. J. F. Dimok, *Opera,* V, Londra, 1867, p. 295. Reed. şi trad. I: *The Conquest oflreland by Giraldus Cambrensis,* 42, ed. A B. Scott şi F. X. Martin, Dublin, Royal Irish Academy, 1978, >l' 116-l19.'

19. ID., *De invectionibus,* XV, 18, ed. J. S. Brewer, *Opera, I,* l.m.lra, 1861, p. 170.

20. Această lucrare pierdută este menţionată în prologul la j *(Hui imperialia.*

21. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia,* III, cap. XC, „De | (nrmeterio Elisii campi et illuc advectis", ed. cit, pp. 990-991.

22. *Ibid.,* III, cap. XVII, „De Johanne episcopo et animabus mniluorum", ed. cit, pp. 965-966.

23. *Ibid.,* III, cap. XCIX, „De mortuo qui occidit uxorem quon-IIHIII suam", ed. cit, pp. 993-994.

24. *Mortuus mortario erecto:* a se nota jocul de cuvinte şi sim-|liii|lsmul sexual al instrumentului asociat pisălogului (falie?).

25. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia,* III, cap. CUI, l>r mortuo qui apparet virgini, mira dicit et annunciat", ed. cit, |jt|> 994-l000. Traducere franceză a acestei povestiri şi studiu miMiiunţit de H. BRESC, „Culture folklorique et theologie. Le j n a n t de Beaucaire (1211)", *Razo. Cahiers du Centre d'etudes \n\ttlievales de Nice,* 8, 1988, pp. 65-74. Vezi mai recent traduce-| H>it vi comentariul citate, de A DUCHESNE, pp. 112-l28.

2(J. E. KANTOROWICZ, „Les mysteres de l'Etat", în *Mourir un la patrie et autres textes,* trad. fr. L. Mayali şi A. Seniitz, ml». P.U.F., 1984, pp. 75 şi urm.

27. H. BRESC, „Culture folklorique et theologie", art cit., p. 70. ilnpretarea mea mi se pare confirmată de ultimele cuvinte ale i Idolului, netraduse de Henri Bresc, şi care se referă la „puterea

de a lega" a preotului prin confesiune (GERVASIUS DE TILB1 I ed. cit., p. 999).

28. A. Duchesne insistă asupra semnificaţiei anti-albig< ansamblului lucrării *Otia imperialia.*

V. CORTEGIUL LUI HELLEQUIN

1. H. WOLTER *(Ordericus Vitalis. Ein Beitrag KLuniazensischen Geschichtsschreibung,* Wiesbaden, **Ste** Verlag, 1955) insistă asupra influenţei clunisiene, pe c M. CHIBNALL *(The World of Orderic Vitalis,* Oxford, Clarend Press, 1984) înţelege, dimpotrivă, să o limiteze, pentru a **accen** mai mult atenţia pe care Orderic o acordă aristocraţiei angli mande.

2. în orice caz, nu s-a bucurat de aceeaşi răspândire. La spre deosebire de *Gesta regum Anglorum* a cronicarului en, contemporan William de Malmesbury, *Istoria* lui Orderic a necunoscută până în secolul al XVI-lea.

3. ORDERIC VITAL, III, 8-9 (ed. M. Chibnall, *The Ecclesiast History of Orderic Vitalis,* Oxford, Clarendon Press, 196!) 1Q 6 voi.), voi. IV, pp. 212-215.

4. M. CHIBNALL, *The World of Orderic Vital, op. cit.,* pp. 2 pentru a se minuna că într-o zi trăsnetul nu a făcut decât **vldliii** de sex feminin, umane şi animale, şi pentru a aminti participări sa la capitulul de la Cluny din 1132 unde se reuniseră nu M puţin de 1212 călugări.

5. *Ibid.,* Introducere la voi. IV (p. XIX).

6. *Ibid.,* VIII (ed. cit., IV, 1973, pp. 236-250).

7. Această precizare temporală îşi are, desigur, importaui> ea arată că mortul va mai cunoaşte încercările Postului Mur înainte de a-şi găsi speranţa mânturii. Ea leagă de asenn rv simbolistica ascensiunii sufletului eliberat în Paradis de **intraji** în Ierusalim şi de începutul Săptămânii Mari.

8. A se vedea mai recent: C. GINZBURG: „Charivari, a-tions juveniles, Chasse sauvage", *in* J. LE GOFF şi i ■ SCHMITT (ed.), *Le Charivari* Paris, Haga, New York, E.H.E Mouton 1981, pp. 134-l36, şi Brian STOCK, *The Implic<itU>l\ of Lvteracy. Written Language and Models of Interpretation in tl\ Eleventh and Twelfth Centuries,* Princeton, Princeton Univrr*K Press, 1983, pp. 495-497.

9. Eu văd aici mai degrabă o temă folclorică legată de 11 decât inexplicabila metaforă a apostolilor propusă de Br. S i< " i *op. cit,* p. 497: *„Thefourmedlars, possibly representing th*

tles, are balanced by the four condemned riders of the miniature iipocalypse".

10. G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire dufeodalisme.* **Paris,** Gallimard, 1978.

11. Despre temele păcii lui Dumnezeu şi ale războiului drept, in legătură cu *Istoria ecleziastică,* a se vedea M. CHIBNALL, *The* ***World*** *ofOrderic Vital, op. cit,* pp. 132-l45. A se vedea mai recent •■ludiul lui J. FLORI, „L'Eglise et la Guerre sainte: de la «Paix de l Ucu» â la «croisade»", *Analles, E.S.C.,* 1992, 2, pp. 453-466.

12. L. L. K. LITTLE, „La morphologie des maledicdions monas-lli|ues", *Annales. E.S.C.,* 1979, 1, pp. 43-60, şi P. GEARY, „LTiumi-Ilallon des saints", *ibid.,* pp. 27-42.

13. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Eloge de la nouvelle cheva-Icrie,* ed. şi trad. P.-Y. Emery, Paris, Cerf, Sources chretiennes :«;/, 1990, pp. 58 şi urm.

14. Lucrările aşa-numitei Volkskunde germane din anii trei-*rcrl* — în care prejudecăţile ideologice se învecinează cu cea mai **bună** erudiţie — rămân referinţe obligatorii, în special O. HOFLER, ***Kultische*** *Geheimbunde der Germanen,* Frankfurt, 1934. O utilizare iislematică a acestei teme în legătură cu cortegiul lui Hellequin se Hrtseşte în lucrările mai recente ale lui J. H. GRISWARD, *I teologie de Vepopee medievale,* Paris, Payot, 1981, pp. 183-*TJH* şi C. GINZBURG, *Le sabbat des sorcieres* (1989), trad. fr. M. **tnard,** Paris, Gallimard, 1992, pp. 313-314, nn. 46-48. Dacă mi acord o importanţă prea mare cercetărilor etimologice — ele mi trebuie să se substituie interpretării socio-istorice —, cred că ■ Istă încă şi mai puţine motive să legăm cortegiul lui Hellequin **llr** un substrat celtic precreştin (cf. Ph. WALTER, *La Mythologie < hniienne,* Paris, EdiUons Entente, 1992) mai degrabă decât de li. ulii iile germanice pe care numele său pare să le indice de **■referinţă.**

15. Nu reiau discuţiile nesfârşite despre această etimologie şi Iiinill mai curând la H. FLASDIECK, „Harlekin. Germanischer MvMios in romanischer Wandlung", *Anglia,* 61, Heft 3/4, 1937, pp. 225-340 (în special pp. 270 şi 312 ş. u.).

16. *Viaţa lui Isidor din Alexandria,* citată de K. MEISEN, *Die mu im vom Wutenden Heer und Wilden Jaeger,* Miinster, 1935, *M* 22-23.

17. AUGUSTIN, *dte de Dieu,* II, 25, Paris, Bibliotheque augus-Hnlcime 33, 1959, p. 393: „Pe o câmpie întinsă din Campania, Unde la puţine zile după aceea nişte cetăţeni s-au confruntat în-li o luptă cumplită, au fost văzute mai înainte spiritele rele *\nmlif)ni spiritus]* războindu-se între ele. Acolo s-a auzit mai întâi lin vuiet mare; în curând numeroşi martori au declarat că Vii/useră timp de câteva zile ciocnirea celor două armate. Apoi,

lupta o dată sfârşită, s-au găsit ciudate urme de oameni şi de **caJ** ce păreau lăsate de o asemenea confruntare". Descrierea lui Augustin se inspiră din *Livre des prodiges* a lui **Juliui** Obsequens.

18. PAUL DIACONUL, *Historia Langobardorum,* II, § 4 (anno 570), ed. G. Waitz, M.G.H. Script. Rer. Germ. in usum schol Hanovra, 1878, pp. 86-87. Citat de K. MEISEN, *Die Sagen* ***vom*** *Wutenden Heer, op. cit.,* pp. 23-24.

19. De exemplu, la PETRU VENERABILUL, *De miracidis,* I, 23 ed. cit, pp. 69-70, strigoiul spune că aude „în spatele său vuietul unei armate imense", şi *ibid.,* I, 28, strigoiul Sancho spune că Ii) afara casei îl aşteaptă „armata numeroasă" a morţilor.

20. RAOUL GLABER, *Les Cinq Livres de ses histoires (900 10-ll)* ed. Maurice Prou, Paris, 1887. A se vedea rnai recent RODOl (•"(J IL GLABRO, *Cronache deWanno Miile (Storie),* a cura di Guglielmo Cavallo e Gicîvanni Orlandi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla »l Arnaldo Mondadori, 1989.

21. D. MILO, *Trahir le temps (histoire),* Paris, Belles Lettre 1991.

22. Br. STOCK, *The Implications o/Literacy, op. cit,* corncn-, tând această viziune, insistă pe bună dreptate asupra termeniloi ce marchează comunitatea *(plebs, professio, vocatio, coUegiwu)* dar afirmă, după părerea mea fără temei, că *viri* care îl însoi pe episcop sunt „laici". După mine, ei sunt, dimpotrivă, acei i *giosi* care au fost nevoiţi să ia armele împotriva sarazinJloi apărându-se din răsputeri, şi au suferit martiriul.

23. Fr. CARDINI, *Alle rădici della cavalleria medievale,* Floi < n ţa, La Nuova Italia, 1981, şi ID., *La Culture de laguerre. X^e^-X\ siecle* (prima ed. italiană 1982), trad. fr. A Levi, Paris, Gallinuiid 1992.

24. *Liber milaculorum sonete Fidis,* ed. A. Bouillet, Paris (('o/l de textes pour servir â I'etude â l'einseignement de l'histoire, "> i) 1897, pp. 269-275 (după manuscrisul de la Selestat. din secolul, al Xfl-lea, unde două file ce relatează povestirea noastră au In i adăugate în secolul al XIII-lea). O ediţie mai bună, după nninii scrisul de la Sankt-Gallen (secolul al Xll-lea): ed. O. Holdei P *DefundationemonasteriiS. Fidis Sletstatensis,* M.G.H. S.S., XV Hanovra, 1888, pp. 996-l000. Datele limită sunt cele ale morţH abatelui Begon, evocată în povestire, şi ale accederii la regalii.■ li a familiei Hohenstaufen (Conrad al III-lea în 1138) sau chim !•« imperiu (Frederic Barbarossa, în 1155), conform cu prezici povestirii.

25. Se poate nota o paralelă între renaşterea pelerinajului < !• la Conques la începutul secolului al Xl-lea, graţie noii stalul IIH Iicvariu *{mqjestas)* a sfintei şi unui prim miracol de tămădmir

renaşterea mănăstirii de la Selestat de la sfârşitul secolului, ca urmare a acestei apariţii, considerată şi ea miraculoasă.

26. Se ştie de altfel că trupul lui Conrad nu fusese înmor mântat la Selestat; în secolul al XlII-lea cel puţin, prezenţa sa este atestată în cripta familială de la abaţia din Lorch, o altă cti-lorie a lui Frederic de Biiren: *Historia Frederici,* ed. H. Pertz, M.G H.S.S., XXIII, Hanovra, 1874, pp. 384-385. Un mort poate *apărea* departe de locul mormântului său, provocând astfel o surpriză cu II (ât mai mare. Acest text conţine un rezumat al povestirii noas-lic, cu câteva transformări: el afirmă mai ales că regele Conrad i-a **Apărut** direct fratelui său, episcopul Otto, iar nu cavalerului Walter.

27. Atunci când Conrad şi Otto plecaseră Ia Concques, îşi tre cuseră braţul prin *strevile,* sau scăriţa de la şaua lui Carol cel Miire. Braţul robust al lui Conrad, războinicul, umpluse spaţiul, spre deosebire de braţul mai firav al fratelui său episcopul. Această scăriţă nu este oare ,A"-ul lui Carol cel Mare, prezent şi nslăzi în tezaurul de la Concques? Pe de altă parte, în cursul pelerinajului lor, cei doi fraţi ceruseră găzduire într-o casă, iar i ii Io lăsase să fie recunoscut arătându-şi inelul episcopal.

28. G. LIVET şi F. RAPP, *Histoire de Strasbourg des origines ă fwsjours,* Strasbourg, 1981, II, p. 24.

29. *„Cntciatus avernales"* şi nu *„Arvemales" (sic)* aşa cum •iciie A. Bouillet la pagina 274 din ediţia sa.

30. „(...) *usque Nivellam (...) in quodam monte tartareas Jlammas".* Gurile muntoase ale Infernului erau numeroase (se va n munţi mai departe că această reputaţie o avea Etna). Ar trebui •>.i s(im dacă această tradiţie este confirmată în altă parte.

31. *Cartulaire de Conques,* nr. 575, citat de A. Bouillet în • tllţia sa, deja citată, a lui *Liber miraculorum sancte Fidis,* p. 275.

32. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia,* III, cap. XLI, pil. cit, p. 974.

33. *Viaţa lui Bemard de Tiron,* II, 17, in *PL,* voi. 172, col. 1379 AH; B. STOCK, *The implications o/Literacy, op. cit,* p. 463, apro-i'i. acest pasaj, pe bună dreptate, de apariţia morţilor aleşi la nlcher, potrivit lui Raoul Glaber. Dar el subestimează la acesta illn urmă semnificaţia războinică a procesiunii călugărilor morţi.

'{4. *De rebus gestis in Maiori Monasterio saeculo XI,* nr. 17, in /'/.. voi. 149, col. 417-420.

35. WILLIAM DE MALMESBURY, *De gestis regum Anglorum, .y> cit.,* I, pp. 256-258. Despre tradiţia acestei povestiri; P. F. BAUM, Mu- Young Man Bethrothed to a Statue", *Publications of the Modern Language Association ofAmerica,* 34, 1919, pp. 523-579; • I ('I. SCHMITT, „Ecriture et image: Ies avatars medievaux du | modele gregorien", *IMterales 4 (Theories et pratiques de {'ecriture*

au *Moyen Âge),* Universite de Paris X-Nanterre, Cahiers du Departemenet de francais, 1988, pp. 119-l54.

36. GIRALDUS CAMBRENSIS, *Expugnatio Hibernica,* I, IV. < ,1 cit., p. 235.

37. *The Anglo-Saxon Chronicle,* ed. şi trad. de D. Whitel... i D. C. Douglas şi S. I. Tucker, Londra, 1961 (a doua ed. 1965). Ti I original: *Two ofthe Saxon Chronicles. Parallel, with Supplcn tary Extracts from the Others,* ed. Ch. Plummer şi J. Earle, re i D. Whitelock, Oxford, Clarendon Press, 1965 (prima ed. 189 !) p. 258. (îi mulţumesc lui Michael Richter pentru că mia conul nicat aceste texte). Cf. K. MEISEN, *Die Sagen vom* Wu(en</i n *Heer, op. cit.,* pp. 38-39. O primă versiune trebuie să fi fost copi ată din ordinul lui Alfred către 890; ea a fost apoi urmata -\< notiţe anuale din ce în ce mai ample, până la moartea regelui' ' fan de Blols şi urcarea pe tron a regelui angevin Henric al II l<.» Plantagenetul în 1154. Manuscrisul cronicii anglo-saxone se Ini trerupe în 1154, ceea ce nu înseamnă că textul cronicii nu v.t li fost continuat şi după această dată. în acest caz, este probai ni ■ \ limba anglo-saxonă n-a mai continuat să fie folosită prea n i u I1A vreme. Oricum, urcarea pe tron a Plantagenetului a marcat într u ■ | devăr o ruptură.

38. Actus *Pontificum Cenomannis in urbe degentium* (< i|i XXXVII: *Gesta Hugonis ep.,* anno 1135), ed. J. Mabillon, *VettOi Analecta,* Paris, 1723, p. 326. Traducere parţială şi comentariu Ut CI. LECOUTEUX şi Ph. MARQ, *Les Esprits et Ies Morts, op.* < ii pp. 113-l16, care vede pe bună dreptate în Garnier Lipul *Pcliii* geist-ului, al „spiritului care loveşte".

39. La fel se întâmplă, de pildă, în povestirea lui l'1- II i VENERABILUL (De *miraculis,* I, 28) cu acel *exercitus soda* care îl aşteaptă, în afara casei, pe mortul Sancho care a ap.nul singur.

40. EKKEHARDI URAUGIENSIS, *Chronica,* ed. G. Wall M.G.H.S.S. VI, p. 256. Cf. CI. LECOUTEUX şi Ph. MARC). J. « *Esprits et les Morts, op. cit,* p. 147, care îl confundă pe acest MU nicar cu Ekkehard al IV-lea de Sankt-Gallen (m. către 1060). <I.M notează interesul unei alte versiuni a acestei povestiri în Croi *din Brunswick,* la 1125: fantoma incandescentă poartă o hm na, fără îndoială cea pe care o deplasase în timpul vieţii.

41. *Voia.,* p. 261. Cf. K. MEISEN, *Die Sagen vom WîiU Heer, op. cit,* p. 38.

42. WALTER MAP, De *nugis cwialium,* I, 11, şi IV, I: engleză citată, pp. 26-30 şi 370-373.

43. J.-Cl. SCHMITT, „Temps, folklore et politique au XII ii ele. Â propos de deux recits de Walter Map, De *nugis curialiwn* I

' i şi IV, 13", în Le *temps chretien de la fin de l'Antiquite au Moyen* Ary'e, *in^e-XnF siecle,* Paris, C.N.R.S., 1984, pp. 489-516.

44. CI. LECOUTEUX, „Zwerge und Verwandte", *Euphorion,* 75, **1981,** pp. 366-378, şi ID., *Les Nains et Ies Elfes* au *Moyen Âge,* hiris, Imago 1988.

45. G. GATTO, „La christianisation des traditions folkloriques: Ir voyage au paradis", *Annales E.S.C.,* 1979, pp. 929-942.

46. HELINAND DE FROIDMONT, *De cognitione sua,* cap. X-XIII, In *PL,* voi. 212, col. 72l-736. Helinand a scris, de altfel, o Oglindă ti prinţului (De bono *regimine principis),* un tratat moral (De *repamiione lapsi),* o cronică universală (în care reia celebra *Viziune a* /ni *Tnugdal),* şi, în franceza veche, faimoasele *Vers de la mort,* (cf. i niiientariul şi traducerea în franceza modernă de M. Boyer şi M. M. Santucci, H. Champion, 1983). Povestirile lui Helinand au **fost** reluate în secolul al XIII-lea de VINCENT DE BEAUVAIS, în ni său *Tractatus consolatorius de morte amici* (scrisoare adresată Iul Ludovic al IX-lea la 15 ianuarie 1260 pentru a-l consola după moartea fiului său cel mare), publicat în Opera, Basel, J. Amerbach, 1481, *in folio,* cap. VII (îi sunt recunoscător pentru această refei Iută lui M.-A. Polo de Beaulieu).

47. Pentru a-l vedea în acesta pe regele Franţei Carol al V-lea (1364-l380), K. MEISEN, *Die Sagen vom Wătenden Heer, op. cit,* l> 49, n. 1, este obligat să imagineze că textul original a suferit o Interpolare...

48. HERBERT, *Libri de miraculis cisterciensium monachorum* ***libri*** *tres,* in *PL,* voi. 185, col. 1274. Cf. K. MEISEN, *op. cit,* p. 60. Alic apariţii (individuale) de morţi, *ibid.,* col. 1335-l337.

49. Deplasarea aeriană a cortegiului lui Hellequin este de ic.einenea menţionată în poemul francez *Richard-sans-Peur,* în •«•colul al XlV-lea: ea se înfăptuieşte pe un fel de covor zburător, i .ut- îi permite eroului să parcurgă în câteva clipe întreaga < **batantă** dintre mănăstirea de la Sainte-Catherine-du-mont-Sinaî •jl Normandia. Cf. *Richard Sans Peur. Editedfrom Le Romanţ de* KV/iart *andfrom GUles Corrozet's Richart sans Paour,* ed. Denis **loseph** Conlon, Chapell Hill (North Carolina Studies in the Koiuances Languages and Literatures, 192), 1977, pp. 73-77.

50. J.-Cl. BONNE, *L'Art roman de face et de profil. Le tympan* (/<■ *Conques,* Paris, Le Sycomore, 1984, pp. 27l-274.

51. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* Dist. XII. cap. XVl-XVII, ed. cit, pp. 327-328.

52. *Ibid.,* III, 58, p. 979.

53. *Ibid.,* II, 12 (p. 921). Etna joacă aşadar în această poves-1l1 e **rolul** atribuit în mod tradiţional de legenda arturiana peninsu-Ici Avalon, unde Arthur rănit are parte de un fel de nemurire. M C. ASHE, *The Quest for Arthur's Britain,* Londra, 1969, şi

A. GRAF, „Artu nel Etna", în *Mitt, leggende e superstizioni d*{ Medio Evo,* Milano, Mondadori, 1984, pp. 321-338.

54. Bibliografla este imensă. A se vedea îndeosebi: R. S. fi L. H. LOOMIS, *Arthwian Legends in Medieval Art,* Modi-m Language Association of America, Monograph Series IX, Nev York, 1938 (reed. 1966), în special p. 36.

55. W. HAUG, *Das Mosdik von Otranto. Darstellung, Deutut\ und BUddokumentation,* Wiesbaden, L. Reichert Verlag, 1977, pp. 87-91.

56. Pentru o apreciere mult mai prudenta, după o discuţi minuţioasă despre diversele interpretări propuse, studiul cel mul complet rămâne cel al lui Ch. SETOS FRUGONI, „Per una Iei 111 ■ i del mosaico pavimentale della cattedrale di Otranto", *Bolit-in deVIstituto Storico Italiano per ii Medio Evo eArchivio Muratoricw* 80, 1968, pp. 213-256 (în special pp. 237-240), şi 82, 197(pp. 243-270 (în special pp. 249-250).

57. CEZARIE DE HEISTERBACH,- *Dialogus miracubrum,* I >. XII, cap. XII-XIII, ed. cit., (pp. 324-326). în această carte XII. ter<î minată în 1223, Cezarie spune că evenimentul, relatat dt abaţi, al *împăratului* Frederic, s-a desfăşurat „acum trei ud adică în 1220, care este data efectivă a urcării lui Freder al Il-lea pe tronul Imperiului.

58. *„Inclitus rexBrittonum",* „ilustru rege al britanilor": astfel desemnează WILLIAM DE MALMESBURY pe Arthur în legalm I cu biserica de la Glastonbury, ce revendica posesiunea morniAn tului regelui legendar *{De Antiquitate Glastonie Ecclesie: The 1 History of Glastonbury,* ed. şi trad. John Scott, Woodbridgc. Tiu Boydell Press, 1981, pp. 82-83). Aceasta nu pledează penh origine celtică a tradiţiei regelui Herla şi a acelei *fan Herlethingi:* etimologia, referirea lui Walter Map la invazia a i saxonă, răspândirea temei subliniază, dimpotrivă, originea germanică.

59. ETIENNE DE BOURBON, *Tractatus de diversis malrrUn praedicalibus de septem donis Spiritus Sancti,* ed. A. Lecoy dr i. Marche, Paris, 1877, nr. 365, p. 321.

60. Literatura etnologică despre glugă este foarte vastă G. WIDENGREN, „Harlekintracht und Monchszkutte. Clownlun und Derwischmutze", *Orientalia Suecana,* voi. II, fasc. 2/4i Uppsala, 1953, pp. 41-111.

61. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo,* III, cap. XII. *Operaomnia.* Paris, 1674,1, pp. 593-1074 (extrase în K. MI' l' i ′■ *Die Sagen vom Wiitenden Heer, op, cit,* p. 53).

62. „(...) *nec tamen certum est eos malignos spiritus esse".*

63. In legătură cu apariţia, în Spania, a lui Sancho dinalnt lui Pierre Engelbert, PETRU VENERABILUL (De *miraculis,* I, 2

eu un secol mai devreme, nota deja apelativul *exercitus sociorum* prntru ceata morţilor ce-l aştepta afară pe acest strigoi. Pe plan local, apelativul *huesta antiqua* este atestat în secolul al XV-lea Iii ALFONSO DE SPINA, *FbrsaUtiwnfidei,* 1458 (ed. 1494, f. 281v), Citat de Th. WRIGHT, *A Contemporan) Narrative of The Procenlings against Dame Alice Kyteler Prosecutedjor Sorcery in 1324, hji Richard de Ledrede, Bishop of Ossory,* Londra, Camden Nociety 24, 1843, p. XL. Nu este lipsit de interes faptul că regă-Mltn pasajul lui GuiUaume de Auvergne în manuscrisul acestui proces de vrăjitorie irlandez datat din 1324. Despre raporturile illntre cortegiul lui Hellequin şi vrăjitorie, cf. C. GINZBURG, *Le S<ibbat des sorcieres, op. cit.,* pp. 113 şi urm.

VI. IMAGINARUL ÎMBLÂNZIT?

1. J. LE GOFF, şi J.-Cl. SCHMITT, „Au XHK siecle, une parole iiiiuvelle", în J. DELUMEAU (sub cond.), *Histoire vecue dupeuple . liretien,* Toulouse, Privat, t. I, 1979, pp. 257-279.

2. CI. BREMOND, J. LE GOFF, J.-Cl. SCMITT, *L'„exemplwn",* hu-pols, Tumhout, Typologie des sources du Moyen Âge occi-i Ic n Lai, fasc. 40, 1982, în special pp. 37-38, definiţia următoare 1*1 -xemplum-uhii* medieval: „o scurtă povestire dată drept veridică i destinată să fie inserată într-un discurs (în general o predică) pentru a convinge un auditoriu printr-o lecţie salutară". Două Instrumente de cercetare indispensabile; F. C. TUBACH, *Index* rv< ■*mplorwn. A Handbook of medieval Religious Tales,* Helsinki, 1969 (FFC 204) şi complementul său: J. BERLIOZ şi M.-A POLO I >K BEAULIEU (ed.), *Les Exempla medievaux. Introduction ă la uilierche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de ftederic C. Tubach,* Carcassone, Grae et Hesiode, 1992.

3. J. LE GOFF, *La Naissance du. purgatoire, op. cit.,* în special pp 386 şi urm.

4. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Vie de saint Malachie,* V, 11, •d P.-Y. Emery, Paris, Cerf, Sources chretiennes, 367, 1990, PP 210-213: sfântul neglijând să se roage pentru sora sa, aceasta li .ipare în vis după treizeci de zile pentru a-şi cere intercesiunile; ulterior, alte trei apariţii succesive atestă ameliorarea progresivă n sorţii sale, până la mântuirea definitivă.

5. Dacă apariţiile sfântului Bernard însuşi sporesc din ziua ifrccsului său, apariţiile altor morţi sunt absente din Vita *prima* ii sfântului (scrisă succesiv de GuiUaume de Saint-Thierry, Ai naud de Bonneval, Geoffroy dAuxerre), dar se întâlnesc în *Vita* ■ ■ *unda* de ALAIN DAUXERRE (cf. *PL,* voi. 185, col. 490-491:

apariţia dinaintea sfântului Bernard, în timpul nopţii, a **călugi** rului defunct Gaudry de Clairvaux, şi *ibid.,* col. 699-704: *De,' torum apparition.es).*

6. CONRAD DE EBERBACH, *Exordium magnum cisterciensт,* ed. Br. Griesser, Roma, Editions cistercienses (Series Script. Sa(■ Ord. Cist. II), 1961. Autorul a scris primele două cărţi ale **acestei** lucrări la Clairvaux, unde era călugăr, între 1186 şi 1193, apoi pe următoarele două la Eberbach între 1206 şi moartea sa **din** 1221. Două alte cărţi au fost adăugate mai târziu şi provin **din** culegerea lui Herbert de Clairvaux. Lucrarea cuprinde în loial nouă povestiri cu strigoi: Dist. I, cap. XXII; Dist. II, cap. I, II i XXXIII; Dist. VI, cap. V, VI, VII, VIII, IX

7. HERBERT DE CLAIRVAUX, *De ntiraculis Ubri tres,* in /'/ voi. 185, col. 127l-l384. Herbert a fost călugăr de Clairvau abate de Mores în munţii Jura, apoi episcop de Torres (Sas u!| în Sardinia. Culegerea sa de 118 capitole în 3 cărţi trebuie ■ ■ ■ <■ cuprins până la 150 de capitole; a influenţat puternic povesiii Hi cisterciene ulterioare şi a fost publicată parţial de către domini canul Vincent de Beauvais. Ea furnizează o importantă măi i despre cortegiul lui Hellequin (col. 1274) şi despre alte povi cu apariţii de morţi (col. 1335-l337). Studiu fundamental asupi i acestei culegeri: Br. GRIESSER, „Herbert von Clairvaux uni I *Liber miraculorum", Cistercienser Chronik,* 54, NF 2, **191** pp. 2l-39, 118-l48.

8. Paris, B. N. lat. 15912, către 1200. în special capitolul *De memoria moriis,* f. 127b-l28b, a cărui transcriere o **datoU** dnei Marie-Anne Polo de Beaulieu: tânărul călugăr mo dict, de la abaţia din Fontaine, îi apare călugărului medic Hei hi r| care îi veghea trupul. întreaga povestire se referă Ia relaţiile **din** tre simultaneitatea prezenţei cadavrului şi apariţia **spiritul** mortului.

9. Studiul lui Br. GRIESSER, „Ein Himmeroder *Liber lorum* und seine Beziehungen zu Caesarius von Heisterba» i *Archivfur mittelrheinische Kirchengeschichte* 4, 1952, pp. 257 2 conţine o introducere şi publicarea celor douăzeci şi palm capitole ale culegerii, redactată între 1213 şi 1220, cu **indii** I povestirilor reluate de Cezarie de Heisterbach şi dintre care multe se referă la apariţiile morţilor.

10. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculoruni,* cit., 2 voi. Cezarie a evaluat el însuşi la treizeci şi şase nu scrierilor sale. Despre surse, cf. B. P. McGUIRE, „Written Sun and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach", *AiuiU cisterciensa* 35, 1979, pp. 227-282. Despre autor, cf., mai rci i M H. HERLES, *Von Gehemnissen und Wundern des Caesariu.t m Heisterbach,* Bonn, Bouvier Verlag, 1990 (bibliografie pp. 3()n IO|

Precedată de o bună introducere, o traducere franceză este în curs: CEZAEIE DE HEISTERBACH, *Le Dialogue des miracles,* i artea I: *De la conversion,* trad. fr. A. Barbeau, abaţia cisterciană de la Notre-Dame-du-Lac (Canada), col. Voix monastiques 6, 1992. Problema strigoilor în povestirile lui Cezarie de Heisterbach 11 fost abordată în studiul (în limba poloneză, cu un rezumat în engleză) al lui Edward POTKOWSKI, *Dziedzictwo wierzen pogans-kich w sxedniowiecznych Niemczech. Defuncţi vivi* (The Heritage o! Pagan Beliefs in Medieval Germany: Defuncţi vivi), Varşovia, Wydawnictwa Univwersytetu Warszawkiego, 1973.

11. *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach,* ed. A. Hilka, voi. 1: *Eirileitung, Ebcempla und Auszuge aus den Predig-* (<n *des C.v.H.,* Bonn, 1933, pp. 110 şi urm. pentru numerele 121, 131, 218, 307, 310, şi voi. 3: *Die beiden ersten Băcher der* ***Ubri*** *VIII Miraculorum* [...], Bonn, 1937, pp. 61 şi urm. pentru numerele I, 34, 44, 45 şi II, 2, 4, 5, 49 (acest al doilea volum conţine şi *Viaţa* arhiepiscopului de K61n, Engelbert (m. 1225), |)cntru care Cezarie voia să iniţieze procedura de canonizare, şi o *Vila* a sfintei Elisabeta de Turingia).

12. *Dialogus miraculorum,* Dist. XII, cap. *XXIV,* voi. 2, p. 336.

13. *Ibid.,* cap. XXXII, voi. 2, p. 342. Călugărul este fiul vremii **laie:** secolul al XlII-lea nu este oare marele secol al cultului riiharistic?

14. *Ibid,,* Dist. I, cap. XXXIII, voi. 1, p. 40: el citează un *Liber Visionum Claraevallis.* Cf. B. P. McGUIRE, „A Lost Exemplum (dllection Found: *The Liber Visionum et Miraculorum* compiled Minier Prior John of Clairvaux (117l-l179)", *Analecta cisterciensia,* :i!>. 1983, pp. 27-62.

15. *Dialogus miraculorum,* Dist. XII, cap. XXIX: Cezarie deţine n< castă povestire despre apariţia unui tânăr călugăr defunct la iMănăstirea din Preuilly (dioceza Sens) de la „abaţii noştri reveniţi **ftnul** trecut de la capitulul general".

16. *Ibid.,* Dist. III, cap. XXIV şi XXV, voi. 1, pp. 142-l42. Nu-**liuil** şapte apariţii din cincizeci sunt vise.

17. *Ibid.,* Dist. XII, cap. XXV, XLIII, XLIV.

18. *Ibid.,*

19. *Ibid.,*

20. *Ibid.,*

21. *Ibid.,*

22. *Ibid.,*

23. Cf., despre această povestire, şi „impulsul repetării": (I. SCHMITT, „Les revenants dans la societe feodale", art. cit.,

Dist. XII, cap. XXXIII.
Dist. XII, cap. XXVI.
Dist. XII, cap. V. Dist.
XII, cap. XTV. Dist. XII,
cap. XVIII.

,1
In '.pecial p. 301.

:>A. Die Wundergeschichten..., op. cit, voi. 3, pp. 6l-63.

25. *Dialogiis miraculorwn,* Dist. XII, cap. XVII (şi pentru un turnir al demonilor, relatat de acelaşi călugăr, cap. XVI).

26. Dist., Dist. XII, cap. XXIV. Despre această povestire, cf, J. LE GOFF, *LaBourse et la Vie,* Paris, Hachette, 1986, pp. 90 i urm.

27. *Ibid.,* Dist. XII, cap. I. Despre cele trei rugăciuni neces şi suficiente simplilor credincioşi — Tatăl Nostru, Crezul, Av Măria — cf. J.-Cl. SCHMITT, „Dii bon usage du Credo", in *Fair croire* (prezentat de A. VAUCHEZ), *op. cit.,* pp. 337-361.

28. A se vedea, de exemplu, la mijlocul secolului al XIII li > nenumăratele povestiri cu strigoi în partea „Du don de craiul' referitoare îndeosebi la teama faţă de moarte, de Infern, de Pi i toriu, de Judecata de Apoi, din culegerea de *exempla* a doinim canului ET1ENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques, leger ' et apologues...,* ed. A LECOY de la Marche, Paris, Renou.u.l pp. 22 şi urm. Mai general: Barthelemy HAUREAU, „Meni. sur Ies recits d'apparitions dans Ies sermons du Moyen . *Memoires de UInstitut Academie des inscriptions et belles lettnti* XXVIII, 2, 1876, pp. 239-263.

29. *Liber exemplorum ad usum praedicantium (...)* A. G. Little, Aberdeen, Ţypis Academicis, British Society Franciscan Studies, 1, 1908, I, 43 şi 44, pp. 25-28.

30. *Ibid.,* II, 62, pp. 38-39 şi II, 167, pp. 99-l00. Alte povestiri cu strigoi: II, 121, p. 171 (împotriva acelora care fură buniiiilf Bisericii); II, 157, pp. 95-96 *(Degula:* beţivul defunct care îi apun prietenului sau zgârcitul); II, 166.

31. THOMAS DE CANT1MPRE, *Bonum universale de apibu op. cit.*

32. *Ibid.,* II, 53, cap. XI şi urm., pp. 498-515.

33. *Liber exemplorum,* II, 166, ed. cit., pp. 98-99 (De *indi genciis).*

34. THOMAS DE CANTÎMPRE, *Bonum universale de apibi* II, cap. LIII, 27, ed. cit, p. 508.

35. Cf. F. C. TUBACH, *Index exemplorum, op. cit.,* nr. 3 2207. între altele: *Liber exemplorum, op. cit.,* II, 157; JEAN GOBIJ *Scala Coeli,* ed. M.-A. Polo de Beaulieu, Paris, Editions d C.N.RS., 1991, nr. 320, (p. 300), 490 şi 491 (pp. 368-369): spuitul prietenului unui preot apare sub forma unei „umbre" pluteşte împrejurul tabernacolului în timpul liturghiei spre dovedi binefacerile pe care le aduce ostia sufletelor chinuite.

36. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum, cit.,* Dist. I, cap. XXXIII; Dist. XII, cap. XXXI, XLI, XLIV.

37. Culegere de *exempla* anonimă în ordine alfal» Ui (Auxerre, Bibliotheque municipale, Ms 35), s. *v.* „Elemosm . „Penitentia".

38. Cf. minunata poveste a celor doi amanţi Cecilia şi Radulf. • '• se pretinde a fi scrisă de către acesta din urmă: Paul Gerhard < liMIDT, „Die Erscheinung der toten Geliebten", *Zeitschriftfur ilcutsches Altertum und deutsche Literatur,* 105, 2, 1976, pp. 99-111.

39. Erich KLEINSCHMIDT, „Die Colmarer Dominikaner-Ges-i hlchtsschreibung im 13. und 14. Jahrhundert. Neue Hands-i liriftenfunde und Forschungen zur Uberlieferungsgeschichte", *Ibutsches Archiv,* 28, 1972, pp. 447-449. Mortul îl însărcinează i II o misiune pe lângă contele de Schwarzenburg: trebuie să-i ■pună să plece în cruciadă. Contele va râde de mesager şi va fi "iiiorât la puţină vreme după aceasta. Istoria este citată printre iile profeţii politice ce îi preziseseră lui Rudolf de Habsburg că va drveni regele romanilor.

40. CONRAD DE EBERBACH, *Exordium magnum,* VI, 7, ed. ■ ii., pp. 358-359; Paris, B.N., Ms. lat. 14896, f. 174, şi Ms. lat. 15971, f. 121. A se vedea şi: J. KLAPPER, *Exempla aus Hands-i lui/ten des Mittelalters,* Heidelberg, 1911, nr. 38, p. 33.

41. De exemplu: CONRAD DE EBERBACH, *Exordium mag-iiii/n,* VI, 6, ed. cit., pp. 356-358, citat după Herbert de Clairvaux; CKZARIE DE HEISTERBACH, *Die Wundergeschichten...,* II, 49, ni. cit., voi. 3, p. 140. Aceeaşi povestire la Etienne de Bourbon, III *Speculum Laicorum,* în *Alphabetum Narrationum, s. v.* „Suf li n#ium", care îl dă ca sursă pe Pierre de Chantre (sfârşitul seco lului al XII-lea), la Jean Gobi *{Scala Coelî),* într-un manuscris din •c-colul ai XV-lea editat de J. KLAPPER, *Exempla..., op. cit,* m. 43, pp. 35-36.

42. Deja în PETRU VENERABILUL, *De miraculis,* I, 1 in *PL,* voi. 189, col. 851. în secolul al XIII-lea, îl găsim la CEZARIE DE IIICISTERBACH *{Dialogus miraculorum,* VII, 4), Etienne de Bour-IHMI, Humbert de Romans, Thomas de Cantimpre, VINCENT DE MKAUVAIS *[Speculum histonale,* VII, 173) şi JACOPO DA VARAZZE *(Legende doree,* cap. CI, trad. fr. J.-B. Roze, Gamier M.wumarion, t. II, 327), apoi în *Alphabetum narrationum, s. v.* ' i.u erdos". A se vedea şi J. A HERBERT, *Catalogue ofRomances* l/i (/ie *Department of Manuscripts in the British Museum, t.* III, londra, 1910, nr. 383, p. 158. J. KLAPPER, *Exempla..., op. cit,* ni 36, p. 32.

43. J. KLAPPER, *Exempla..., op. cit.,* nr. 46, „De ebrio qui ilrliinctum invitavit", pp. 36-38. Despre acest motiv narativ, cf. I' C. TUBACH, *Index exemptorum, op. cit.,* nr. 767, 797, 1013.

44. RUDOLF VON SCHLETTSTADT, *Historiae memorabiles. /iu Dominikanerliteratur und Kulturgeschichte des 13. Jiihrhunderts,* ed. E. Kleinschmidt, Viena şi K61n, Bohlau Verlag, nr. 20, 21, 32, 34, 45, 47.

45. *Ibid.*, nr. 20: *„Werichdazw kurtzhaim, als ichbinzw* ***lanfi*** *haim so wolt ich vor meinem ende gutz vil beywenden undfur mich sendenn",* ceea ce poate fi tradus aproximativ astfel: „Dacă as fi cunoscut doar puţină vreme pe pământ din ceea ce îndur încl< lung dincolo de mormânt, m-aş fi purtat mai bine înainte <1r moarte, spre folosul meu".

46. *„Nos qui sumus in aperto, vox clamantis in deşerta desertum, nos deşerţi, nos de penis sumus cerţi "*

47. *Zmmerische Chronik,* ed. K. A. Barak, reed. P. Hermann Meersburg şi Leipzig, 1932, voi. 4, pp. 86, 119-l20, 127. Autonil este Wilhelm Werner von Zimmern (1485-l575), unchiul Iul Froben Christoph von Zimmern (m. 1566) care a copiat mânu scrisul Donaueschingen 704 al predicatorului Rudolf de Sclil* i tstadt (Selestat).

48. *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier, eveqiu </. Pamiers (1318-l325),* ed. J. Duvernoy, Paris, Haga şi New York, Mouton şi E.H.E.S.S, 1978,- în special t. I, p. 158-l71 şi Ii, pp. 439-449. Cf. E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village oc'cUan de 1294 ă 1324,* Paris, Gallimard, 1975, pp. 585 şi urm. AHA abordare: Matthias BENAD, *Domus und Religion in MontailUm* Tubingen, J.C.B. Mohr, Spätmittelalter und Reformation, N< i II Reihe I, 1990. Problema strigoilor după mărturia lui Jacqm Fournier este studiată în amănunt în teza sa de doctorat de si al inedită de către Michelle Fournie, *Le ciel peut-il attendre? Le cuib du purgatoire dans le Midi de la France (vers 1320- vers 1520]* sub conducerea profesorului B. Guiilemain, Universitatea FJoi deaux-III, 1993, t. II, pp. 375 şi urm.

49. C. GINZBURG, *Le Sabat des sorcieres, op. cit.*

50. M. R. JAMES, „Twelve Medieval Ghost Stories", 7Tu *English Historical Review,* 147, iulie 1922, pp. 413-419, dup • Londra, Ms. British Museum, Royal 15 A XX (manuscris de 1U4 j file de la sfârşitul secolului al XIl-lea sau de la începutul secolti lui al XlII-lea, cu două adăugiri datate aproximativ din I*A* 0(1 uneori puţin lizibile, f. 140 b- 143 a şi 163 b- 164). Am avut ai < • la microfilmul disponibil la I.R.H.T., Paris. Descrierea manti scrisului în Sir G. F. WARNER şi J. P. GILSON, *Catalogur qf\ Western Mss in the Old Royal and Kings Collections,* Oxfoul Oxford University Press, 1921, voi. II, p. 147.

51. Amintim că Montague Rhodes JAMES, erudit şi editoi .i acestor povestiri, este de asemenea autorul unor povestiri I.IM tastice (trad. fr.: *Histoires de fantomes completes,* Paris, Ni <• 1990). în acestea, Evul Mediu este reprezentat în general ptlil figura unui medievist erudit confruntat cu apariţiile spiriteloi

52. O singură dată, povestirea încheindu-se cu desp;iiiii. i celor doi soţi, el apreciază că acest „divorţ" i-a displăcut prol

lui Dumnezeu: povestirea nr. XI, p. 421 (numerotarea este cea a lui M. R James).

53. Povestirea nr. X este o poveste despre divinaţie, pe care o elimin din analiza mea.

54. Povestirea nr. V.

55. îndeosebi povestirile nr. II şi XII.

56. Povestirile nr. VII şi II.

57. Povestirea nr. XI, p. 421 n. 2: M. R. James notează frec venţa apariţiilor armatei morţilor şi, în schimb, caracterul excep ţional al acestor *mortuaria* pe care îl explică prin persistenţa practicilor funerare păgâne.

58. Povestirea nr. I.

59. Povestirea nr. II.

60. Povestirea nr. III.

61. Povestirea nr. IV.

62. Povestirea nr. VIII.

63. Povestirea nr. XII.

64. Povestirea nr. IX

65. P. PARAVY, „Angoisse collective et miracles au seuil de la mort: resurrections et baptemes d'enfants mort-nes en Dauphine au XV[e] siecle", *în La Mort au Moyen Âge* (coUoque de l'Association des historiens medievistes francais, Strasbourg, 1975), Publica - Ilons de la Societe savante d'Alsace et des regions de l'Est. Kecherches et documents, XXV, Strasbourg, Istra, 1977, l>l>. 87-l02; J.GELIS, *L'Arbre et le Fruit. La naissance dans l'Occident moderne (XVI[e] - XIX[e] siecle),* Paris, Fayard, 1984, în special pp. 490 şi urm.

66. Povestirea nr. V: *„(...) unus retulit quod vidit manus mulieris tlcmergentes in came spiritus profunde, quasi caro eiusdem spiri-* /IIS *esset putrida et non solida sedfantastica".*

67. Povestirea nr. III.

68. Jbid., p. 418: *„(...) loquebatw in interioribus visceribus et unu cum lingua, sed quasi in vacuo dolio".*

69. Povestirea nr. II, p. 416 *„(...) et conspexitper os eius sua mleriora et formavit verba sua in intestinis et non loquebatw* ***lingua".***

70. H. MARTIN, ‚Â la recherche de la culture populaire bre-**tonne** â travers Ies manuscrits du bas Moyen Âge", *Annales de Kniagne et des pays de l'Ouest (Anjou, Mâine, Touraine),* 86, **1979,** 4, pp. 63l-633. Despre rolul predicatorilor în pătrunderea ilcx trinei creştine în Bretania, cf. ID., *Les Ordres mendiants en Hirlagne (vers 1230-vers 1530),* Paris, Klincksieck, 1975. începAnd din epoca modernă, comportamentele sunt în esenţă con forme cu aşteptările clerului: A. CROIX, *La Bretagne aux*

XVI^e~XVII^e siecles. La vie, la mort, la foi, Paris, Maloine, 1981, t. II, pp. 1058-l060.

VII. MORŢII ŞI PUTEREA

1. Ediţie, traducere franceză şi comentariu de M.-A. Polo <l Beaulieu, după manuscrisele şi ediţiile incunabule. îi mulţun> autorului pentru că mi-a comunicat întregul său dosar, care va fi publicat în curând. Despre J. Gobi, a se vedea JOHANNES GOBI, *Scala Coeli, op. cit,* pp. 13-77.

2. J. CHIFFOLEAU, *La Comptabilite de Vau-delă, op. cit,,* p. 405, vorbeşte în acest sens, pe bună dreptate, despre „c cismul recuperator al lui Jean Gobi [care] constă în a-l face pe; strigoi să vorbească, în a-l schimba într-un spirit vorbăreţ şl rezonabil" şi compară rolul de interpret şi de mediator al doinim canului cu cel al „mesagerului sufletelor" Arnaud Gelis Iti Montaillou.

3. J. LE GOFF, *La Naissance* du *purgatoire, op. cit,* pp. 31 I i urm. Cf. THOMA d'AQUINO, *Summa theologica,* t. V, *Supplenu* ri *turn Tertiae Partis,* Ottawa, 1945, pp. 295 a-239 b: *Quaestiotu* 69, 70 şi mai ales 71 *De sufragiis mortuorum,* din care articol' li 12, 13, 14 (pp. 327 a-329 a) pun probleme ce se regăsesc textil al în dialogul lui Jean Gobi: intercesiunile destinate unui i.....l anume sunt profitabile celorlalţi morţi? Invers, intercesiunile eo■ mune sunt profitabile fiecărui mort în mod individiiiil ' Incluzându-i aici şi pe cei cărora nu le-au fost destinate in ten i siuni speciale?

4. Malibu, J. Paul Getty Museum, Ms. 31, f. 7. Manuscris din 1437 scris în franceză de David Aubert, miniatură atribuit ;'i Iul Simon Marmion, reprodusă în Th. KREN şi R. S. WIECK, *Visions of Tondal Jrom the Ubrary of Margaret of York,* **Mallbtţ** California, The J. Paul Getty Museum, 1990, p. 32.

5. W. SEELMANN, ‚Amdt Buschmanns Mirakel", *Jahrbu des Vereinsfur neiderdeutsche Sprachforschung. Niederdeut Jahrbuch,* VI, 1880, pp. 32-67. îi mulţumesc lui Peter Din bacher pentru că mi-a semnalat acest text şi lui Matthln Grâsslin pentru că m-a ajutat să-l traduc.

6. *Ibid.,* p. 41, cap. II, unde textul trece subit, în aceeaşi 1 de la „Arndt" la „ick".

7. *Ibid.,* p. 64, cap. XXXVIII.

8. Cf. respectiv capitolele IX, XII, XXIX, pp. 45, 48, 59.

9. Th. HOHMANN, *Heinrichs von Langenstein, „Untersiu hu der Geister". Lateinisch und Deutsch,* Texte und Untersuclun

1 /ur Ubersetzungsliteratur aus der Wiener Schule, Ziirich şi Miinchen, Artemis, 1977. Mai general: R. KIECKHEFER, *Magic in tl\e Middle Ages,* Cambridge, Cambridge University Pi ess, **1989,** pp. 151-175, capitolul VII: „Necromancy in the Clerical I Inderworld".

10. P. BOLAND, *The Concept of „Discreţia spiritum" in John (ierson's „De probatione spiritum" and „De Distinctione verarum visionum afalsis",* Washington D.C., The Catolic University of America Press, 1959.

11. Despre simbolica postului şi relaţia sa cu mistica vizionară de la sfârşitul Evului Mediu, cf. C. W. BYNUM, *Holy Feasl and Holy Fast The Religious Significance of Food to Medieval Women,* Berkeley, Los Angeles şi Londra, University of California lYess, 1987.

12. Astfel în ediţia incunabulă de la Koln, 1496, in 4° (B. N. **Res.** D. 8204), unde este tipărită şi *Viziunea lui Tnugdal.*

13. îmi însuşesc această sugestie orală a Părintelui P.-M. Gy, ***op.*** *cit,* ce critică acest aspect referindu-se la marea carte a lui A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionem im Mittelalter,* l'Yeiburg-am-Brisgau, 1909.

14. Precum împăratul Carol al IV-lea la Praga (cf. *supra).*

15. Fr. NEISKE, „Vision und Totengedenken", art. cit, pp. 152 ■.1 urm.

16. P. DINZELBACHER, *„Revelationes", op. cit,* pp. 79-80.

17. N. COHN, *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Courants millenaristes revolutionnaires duXt au XVI' siecle* (1957), trad. fr. S. < lemendot, Paris, Julliard, 1962, pp. 104-l05. Despre aspectele politice ale profetismului la sfârşitul Evului Mediu, cf. A. VAU-("IIEZ, *Les Laics au Moyen Âge. Pratiques et experiences ttiigieuses.* Paris, Cerf, 1987, pp. 237 şi urm. Excelentă punere Iu punct despre „sebastianismul" portughez în epoca modernă în: I iicette VALENSI, *Fables de la mernoire. La glorieuse bataille des* ***trois*** *rois,* Paris, Le Seuil, 1992.

18. C. BEAUNE, *Naissance de la nation France,* Paris, Gal-Ilinard, 1985, pp. 100-l01, şi J. W. BALDWIN, *Philippe*

Auguste ■ i son gouuernement Les fondations du pouvoir royal en France mi Moyen Âge (1986), trad. fr. B. Bonne, Paris, Fayard, 1991, **pp.** 492-493.

19. ETIENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques, legendes <(apologues*, ed. cit., nr. 323, pp. 271-272.

20. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia,* III, 103, trad. Ii cit., p. 123.

21. Această urmare a povestirii, care face parte tot din acelaşi

I **apltol,** nu a fost tradusă de către H. BRESC. „Culture folklorique el Ideologie", art. cit, pp. 65-74.

22. *Epistola* lui Philippe de Mezieres a fost publicată de Kervin de LETTENHOVE, *Oeuvres de Froissart, Chroniq u.es,* t. XVI *(1397-l400),* Bruxelles, Academie Royale de Belgique, 1872, pp. 444-523. îi mulţumesc lui Colette Beaune pentru că ml i indicat acest text. Despre autor şi această scrisoare, cf. N. IOR(IA *Philippe de Mezieres (1327-l405) et la croisade au* XfV[e] *si>* Paris, 1896 (reed. Geneva, Slatkine, 1976), pp. 503-504.

23. Le *Roman de Fauvel,* de GERVAIS DU BUS, ed. Arthur Langfors, Paris, 1914-l919. Interpolarea din manuscrisul E care ne interesează este reprodusă la paginile 164-l67, fără celelall' piese şi imagini. A se vedea şi ediţia în facsimil a lui Pierre Aubry, Paris, P. Geuthner, 1907, şi pentru „lai des Hellequines": E. DAHNK, *L'Heresie de Fauvel,* Leipzig, 1935, ff. 35 şi urm.

24. Despre această interpretare, a se vedea îndeoset H. REY-FLAUD, Le *Charivari. Les rituelsfondamentaux de la sexualite,* Paris, Payot, 1985. Micile personaje chele din imagini sunt interpretate deopotrivă ca fiind copii morţi nebotezaţi.

25. Numeroase studii începând cu *F.* FORTIER-BEAULIKl' „Le Charivari dans le Roman de Fauvel", *Revue de folklort francais et colonial* XI, 1940, pp. l-l6.

26. Nancy F. REGALADO, „Masques reels dans le mondc & Fimaginaire. Le rite et l'ecrit dans le Charivari du *Roman de Fauvel,* Ms. B.N. Fr. 146", în M.-L. OLIER (ed.) *Masques et deguisements dans la litterature medievale,* Montreal, Presses de l'academie de Montreal et Paris, Vrin, 1988, pp. 111-l26.

27. C. GINZBURG, „Charivari, associations juveniles, chasM sauvage", art. cit., pp. 13l-l40.

28. ADAM LE BOSSU, truver din reg. Artois în secolul al XlII-lea, *Jeu de la feuillee,* ed. E. Langlois, Paris, Classiqur» francais du Moyen Âge, 6, 1923, w. 590 şi urm.

29. A se vedea, de exemplu, în volumul colectiv citai /• *Charivari,* contribuţia lui CI. KARNOOUH; „Le charivari ou l'hjpothese de la monogamie" (pp. 34-44).

30. J.-Cl. SCHMITT, „Les masques, le diable, les morts dan l'Occident medieval", art. cit, 6, 1986, pp. 87-l19.

31. îi sunt recunoscător doamnei Elizabeth A. R. Brown prii tru aceste sugestii, prezentate în timpul unui seminar Ut E.H.E.S.S.

32. Fiul lui Ludovic al X-lea, Ioan I zis Postumul pentru < născut după moartea tatălui său, la 5 iunie 1316, nu a domnii formal decât câteva luni, sub regenţa unchiului său Phillpi» până la moartea sa, la 20 noiembrie 1317.

33. Cf. A. W. LEWIS, Le *Sang Royal La familie capetietuu* , | *l'Etat, France X[e]-XTV[e] siecle,* trad. fr. J. Cartier, Paris, Galliniiinl 1986, p. 196.

VIII. TIMP, SPAŢIU ŞI SOCIETATE

1. J.-Cl. SCHMITT, „Temps, folklore et politique au XII^{e} siecle. Â propos de deux recits de Walter Map, *De nugis curialium,* I, 9 şi IV, 13" în *Le Temps chretien de la fin de l'Antiquite au Moyen Âge. m^{e}-Xin^{e} siecle,* Paris, C.N.R.S., 1984, pp. 489-516.

2. J. LE GOFF, „Le temps du purgatoire (III^{e}-XIII^{e} siecle)", *ibid.,* pp. 517-530.

3. Sărbătoarea Tuturor Sânţilor este celebrată de Biserică la întâi noiembrie începând din secolul al VlII-lea. Liturgiştii din secolele al Xll-lea şi al XlII-lea subliniază într-adevăr legătura dintre cele două sărbători: JEAN BELETH, *Summa de ecclesiasticis qfficiis,* ed. cit., pp. 243 şi 306-319; GUILLAUME DURÂND, *Raţionale divinorum officiorum,* Lyon, 1672, pp. 451 şi urm.

4. IOGNA-PRAT, „Les morts dans la comptabilite celeste", art. cit., p. 56.

5. ID., p. 64.

6. J.-L. LEMAITRE, *L'Eglise et la memoire des morts dans la France medievale* (Comunicări din cadrul mesei rotunde a C.N.R.S., 14 iunie 1982), Paris, Etudes augustiniennes, 1986, pp. 14-l7.

7. A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore francais contemporain,* Paris, Picard, I, VII, 1958, p. 2860.

8. *Ibid.,* pp. 3013 şi urm. Cf. M. MESLIN, *La Fete des calen- <les dejanvier dans l'Empire romain. Etude d'un rituel de Nouvel An,* Bruxelles, Latomus, 1970.

9. OTLOH DE SANKT-EMMERAN, *Liber visionum,* 12, ed. P. G. Schmidt, M.G.H. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 13, Weimar, H. Bâhlau, 1989, p. 80.

10. CI. GAIGNEBET şi M. CI. FLORENTIN, *Le Carnaval,* Paris, l'ayot, 1974, p. 138. Ipoteză reluată de Ph. WALTER, *La Mythologie chretienne, op. cit.*

11. RAOUL GLABER, *Les Cinq Livres de ses histoires,* II, 19 şi 20, ed. cit., pp. 46-47. Cinci luni mai târziu, *în decembrie,* preilzează Raoul Glaber, chemat parcă de morţii pe care îi văzuse, i alugărul şi-a dat sufletul.

12. ISIDOR DIN SEVILLA, *Regula monachorum,* XXIV, 2, in *I'L,* voi. 83, col. 894.

13. E. MARTENE, De *antiquis ecclesiae ritibus,* IV, Anvers, 1764, pp. 164-l66.

14. M. BLOCH, *La Societe feodale* (1939), reed. 1968, Paris, Albin Michel, p. 436, pentru comparaţia cu iniţierea în .societăţile primitive".

15. I. LEVI, „Le repos sabbatique des âmes damnees", *Revue*

des etudesjuives, 25, 1892, pp. l-l3, şi „La commemoration des âmes dans le judaisme", *ibid.,* 29, 1894, pp. 43-60,

16. BENEDEIT, *Le Voyage de saint Brendan,* w. 1309-l322, ed. E. Ruhe, Munchen, Fink, 1977, pp. 110-l11.

17. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia,* II, 12, ed. ci! p. 921; trad. fr. cit, pp. 15l-l52 şi ETTENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques...,* ed. cit., p. 33. Cf. Arturo GRAF, „II riposo dei dannati", reed. în *Miti, Leggende e Superstizioni del Medio Evo,* Milano, A. Mondadori, 1984, pp. 15l-l66.

18. RAOUL GLABER, *Ies dnq Livres de ses histoires,* V, 1, ed. cit, p. 118, vorbeşte despre o apariţie a unui mort într-o duminică.

19. M.-A. POLO DE BEAULIEU, „Lundi jour des morts, de l'o rigine d'un rituel", în *Le Recit des origines,* Actes des rencontres de Carcassonne (decembrie 1988), Carcassonne, Garae-Hesiodc (sub tipar) şi „Recueil *d'exempla* meridionaux et culte des **âmes** du purgatoire", în *La Papaute d'Avignon et le Languedoc, 1316-l342, Cahiers de Fanjeaux,* 26, 1991, pp. 257-278.

20. THOMAS DE CHOBHAM, *Summa confessorum,* ed F. Broornfield, Louvain şi Paris, 1968, p. 128. Cf. F. C. TUBACH, *Index exemplorum, ap. cit,* nr. 2424 B, şi de exemplu: JEAN GOBI, *Scala Coeli,* nr. 741, ed. cit., p. 483.

21. THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon,* I, 12, ed. cit. p. 16: *„Ut dies vivis, sic nox est concessa defunctis".*

22. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* **XII.** 17 şi 20, ed. cit, voi. II, pp. 328 şi 330: *„sacerdos quidam (...) dwn in crepuscule noctis transiret de villa. in villam, vidit (...)": „nocte sequenti longe ante lucem, luna splendente, miles quidam (...)".*

23. WALTER MAP, *De nugis curialium,* II, 30; trad. fr. cit, p. 132: „Un cavaler din Northumberland stătea singur la el aci ■ *către cel de-al zecelea ceas* după prânz (...)". RUDOLF VON SCHLETTSTADT, *Historiae memorabiles,* 20, ed. cit., p. 92: *„B<„ dormivit et, cum dulcem sornnum perfecisset usque ad horam undecimam, vigilavit (...)".*

24. *Die Chronik des Klosters Petershausen,* III, 18, ed. **Ottd** Feger, Lindau şi Konstanz, 1956, p. 134: *„Visio Bernardi.* Post medium noctis, *cum pulso torpore somnia sunt verissima, interim scilicet dumpulsabantur matutine, videbar (...)"*

25. M. R. JAMES, „Twelve Medieval Ghost Stories", art cit: *„et solebat egredi in noctibus usque Kereby et quadam nocte (...)",* A se vedea şi nr. II, p. 415.

26. THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon,* I, 13, ed. dl pp. 18-20.

27. HELINAND DE FROIDMONT, *De cognitione sua,* cap. XII in *PL,* voi. 212, col. 73l-736: *„Cum autem circa meridiem apud quoddam nemus appropinquassemus (...)"*

28. RUDOLF VON SCHLETTSTADT, *Historiae memonxbiles,* 20, ed. cit, p. 72.

29. J. DELUMEAU, *La Peur en Occident, op. cit.,* şi *Le Peche el la peur. La culpabăisation en Occident (XIII'-XVIII' siecle),* **Paris,** Fayard, 1983. Despre „poliţia nopţii", a se vedea frumosul studiu al lui E. CROUZET-PAVAN, „Recherches sur la nuit venitienne â Ia fin de Moyen Âge", *Journal of Medieval History,* VII, 1981, pp. 338-356, reluat în teza sa: *„Sopra le acque salse". Espaces, pouvoir et societe ă Venise ă la Jin du Moyen Âge,* Roma, Ecole francaise de Rome, 1992, II, pp. 802 şi urm. Despre ansamblul aspectelor regulamentare şi simbolice, a se vedea studiile reunite de M. SBRICCOLI (sub corid.), *LaNotte. Ordine, sicurrezza e disciplinamento in etă moderna,* Florenţa, Ponte alle Grazie, 1991.

30. M.R JAMES, art. cit., nr. XI, p. 421. A se vedea de aseme nea J. DELUMEAU, *La Peur en Occident, op. cit.,* pp. 75 şi urm.

31. W. SEELMANN, „Arndt Buchmanns Mirakel", 15, *Jahrhuch des Vereins Jur niederdeutsche Sprachforschung. Niederdeutsches Jahrbuch,Yl,* 1880, p. 50.

32. *De rebus gestis in Maiori Monasterio saeculo XI, op. cit.,* nr. 8, in *PL,* voi. 149, col. 410 C.

33. J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire, op. cit,* pp. 70 şi urm.

34. De exemplu, în mai multe *exempla* ale lui CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* I, 33 (Veşnica damnaţi une a unui necromant), II, 6 (un- tâlhar ucigaş), II, 15 (un canonic impenitent), şi XII, 5 (contele de Juiliers), 14 la 20 (cavaleri blestemaţi, concubina unui preot etc). Cum s-a văzut, Cezarie se străduieşte să spună că morţii sunt determinaţi de asprimea caznelor lor să confunde Purgatoriul cu Infernul.

35. PETRU VENERABILUL, *De miraculis,* I, 28, ed. cit., p. 89. Teologii înşişi se îndoiesc: HUGUES DE SAINT-VICTOR, (De *sacramentis),* II, XVI, 4, citată de J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire, op. cit,* pp. 195-l96), admite că „locul unde [mortul] suferă această pedeapsă [purificatoare] nu este deloc determinat, deşi numeroase exemple de apariţii ale sufletelor supuse acestei cazne ne lasă să credem că este ispăşită aici pe pământ şi pro babil în locurile unde s-a comis păcatul, cum au dovedit-o numeroase mărturii. Dacă aceste pedepse sunt aplicate în alte locuri, este greu de ştiut".

36. *Die Chronik des Klosters Petershausen,* III, 20, ed. cit., p. 142: *„nam eius iudicio mini pro pena concessum est, angulos huius claustri ctrcuire et observare".*

37. Această idee ne-ar putea trimite la reprezentarea foarte veche potrivit căreia aleşii sunt chemaţi să-i înlocuiască în preaj-

rna lui Dumnezeu pe îngerii decăzuţi. îi mulţumesc lui Jerâme Baschet pentru că mi-a făcut această sugestie.

38. W. SEELMANN, art. cit., p. 62, cap. XXXIII.

39. Despre limburile patriarhilor, golite de ocupanţii lor de către Christos şi separate de limburile copiilor nebotezaţi, cf. J. LE GOFF, „Les limbes", *Nouvelle revue de psychanalysc, XXXIV,* 1986, pp. 15l-l73.

40. Cum subliniază J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire, op. cit.,* p. 443.

41. La începutul secolului al XVI-lea, predicatorul din Strasbourg, Geiler de Kaiserberg, susţine într-o predică imposi bilitatea bântuirii unei case: sufletele nu fac zgomot; cele care sunt în Infern nu ies de acolo; cele care sunt în cer „nu se ocupă de aceste prostii" iar cele din Purgatoriu „au altceva de factil" GEILER DE KAISERBERG, *Die Emeis,* Strasbourg, J. Griiningei 1516, f. 44, citat de J. WIRTH, *La Jeune Fille et la Mori Recherches sur les themes macabres dans l'art germanique de U* i *Renaissance,* Geneva, Droz, 1979, p. 73.

42. PETRU VENERABILUL, *De miraculis,* I, 28, ed. cit., p. 8!)

43. CEZARIE DE HEISTERBACH, ed. cit., XII, cap. XVIII.

44. PETRU VENERABILUL, *De miraculis,* I, 27, ed. cit., p. 88 de îndată ce o altă persoană trece peste *limen domus,* aparii i.i dispare, semn că era rezervată unuia singur. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia,* III, 103: când părinţii tinerei fete, **alei** taţi de zgomotele vocilor, se arată în pragul uşii camerei, ei nu I aud, nici nu-l văd pe nepotul lor mort.

45. RAOUL GLABER *Les Cinq Livres de ses histoires,* V, 1. <■ ed. cit., pp. 117-l18.

46. RUDOLF VON SCHLETTSTADT, 20, *op. cit,* p. 72.

47. *Ibid.,* p. 90: *„in inferiori fenestre margine residentem".*

48. JACQUES FOURNIER, *Le Registre d'Inquisition,* Ir.i.l J. Duvernoy, Paris şi Haga, Mouton-E.H.E.S.S., voi. I, 1978, pp. 158-l60.

49. Ph. ARIES, *L'Homme devant la mort, op. cit.*

50. R. FOSSIER *Enfance de l'Europe. Aspects economiques et sociawc,* voi. I: *L'Homme et son espace,* Paris, P.U.F., 1982, p. 193, si J. CHAPELOT şi R. FOSSIER, *Le Village et la maison* au Moi/, *n Age,* Paris, Hachette, 1980, pp. 46-47.

51. P. DUPARC, „Le cimetiere, sejour des vivants (XF-XJJ' ele)", *Bulletin Philologique et historique,* 1964 (Paris, C.T.H 1967), pp. 482-504.

52. L. GOUGAUD, „La dan se dans les eglises", *Revue din toire ecclesiastique,* 15, 1914, pp. 5-22 şi 229-245. Un caz reni.u cabil: E. SCHRUDER „Die Tânzer von'Kâlbigk. Ein Mirakel des 11. Jahrhunderts", *Zeitschrift fur Kirchengeschichte,* 17,]!>

pp. 94-164. Pentru o interpretare mai antropologică: **J.-Cl.** SCHMITT, „«Jeunes» et danse des chevaux de bois", *La Religion populaire en Languedoc du XHI" aiecle ă la moitie du XTV^e sitele, Cahiers de Fanjeaux,* 11, 1976, pp. 127-158, şi, mai pe larg, *La Raison des gestes dans VOccident medieval, op. cit,,* pp. 90-92.

53. A. M. CADOT, „Le motif de l'aître perilleux", *Melanges C. Fbulon,* Rennes, 1980, II, pp. 27-35. A se vedea îndeosebi către 1190-1220, *Amadas et Idoine* (ed. J. R Reinhard, 1925, w. 4662 şi urm.): o trupă de cavaleri fantastici conduşi de Maufe încearcă să pătrundă în incinta cimitirului pentru a răpi trupul lui Idoine pe care îl apără Amadas. Pentru o cercetare sistematică, a se vedea A GUERREAU-JALABERT, *Index des motifs narrattfs dans Ies romans arthuriens francais en vers (XII^e-XIII^e siecle). / Motif-Index of French Arthurian Verse Romances (Xlph-XIlP^1 Cent),* Geneva, Droz, 1992, p. 77: F 778. 1 (G) „Extraordinary Graveyard", cu trimiteri la *Premiere Continuation de Perceval,* la *Continuation de Perceval* de Manessier, la- *Chevalier de la Charette* de Chretien de Troyes şi la *Merveilles de Rigomer.*

54. PETRU VENERABILUL, *De miraculis,* II, 27, in *PL,* voi. 189, col. 942 D. Ar fi cea mai veche menţiune cunoscută a unei lanterne a morţilor: cf. J. de MAHUET, „Lanterne des morts", *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* t. VI, Paris, 1967, col. 1811-1812, şi F. HULA, *Mittelalterliche Kultmale. Die Totenleuchten Europas. Karner, Schalenstein und Friedhofsoculus,* Viena (im Selbstverlag), 1970, p. 20. Lumina ar avea o funcţie de protecţie a sufletelor morţilor. Dar trebuie să notăm că în 1218 capitulul general al ordinului cistercian interzicea obiceiul călugărilor (considerat fără îndoială „superstiţios") de a lăsa să ardă lămpi pe mormintele fraţilor. Cf. J.-M. CANTVEZ, *Stătuta capitulorum generalium Ordinis dsterciensis,* 2 voi., Louvain, 1933 (nr. 38, anno 1218).

55. M. R. JAMES, „Twelve Medieval Ghost Stories", art. cit, nr. VI, p. 419: locul apariţiei se explică fără îndoială prin profe siunea beneficiarului, care este *„magister aratorum":* acest con ducător al plugarilor traversa ca de obicei un câmp când i-a apărut un călugăr defunct de la Newburgh. A se vedea de aseme nea, în Bretagne, povestea brutarului mort care evită drumurile si adună tot noroiul câmpurilor.

56. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* XII, 17, ed. cit., voi. II, p. 328.

57. LE ROY LADURIE, *Montaillou, op. cit.,* pp. 589 şi urm.

58. WALTER MAP, *De nugis curialium,* I, 11; trad. fr. cit., pp. 30-31.

59. J.-Cl. SCHMITT, „Le suicide au Moyen Âge", *Annales E.S.C.,* 1976, pp. 3-28.

60. M. R. JAMES, art. cit, nr. I, p. 414: el refuză să ducă maJ departe sacul cu bobi — leguminoase a căror simbolistică este funerară — al omului viu pe care îl însoţeşte.

61. *Ibid.,* nr. II, p. 417.

62. ORDERIC VITAL, *Historia ecclesiastica,* VIII, 17, ed. cit., voi. IV, 1973, pp. 237-238.

63. CI. LECOUTEUX, *Fantomes et revenants au Moyen Âge, op. cit,,* pp. 24-25.

64. ROGER DE WENDOVER, *Flores historiarum,* ed. H. O. Coxe, Londra. 184l-l845, IV, p. 206 (anno 1229).

65. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo,* II, cap. III, <:d. cit, p. 1069, col. la.

66. GERVASIUS DETILBURY, *Otia imperialia,* III, 17, trad. fr. cit, p. 35.

67. ROBERT D'UZES, Viziunea 29; trad. fr. P. ÂMARGIER, *hi Parole revee, op. cit, p.* 96.

68. WILLIAM DE NEWBURGH, *Historia rerurn anglicarum,* V. cap. XXII, ed. cit, pp. 474-475. A se compara cu demonul incul. care, la începutul văduviei sale, o atacă pe mama lui Guibert de Nogent: „în vreme ce respiraţia sa era îngreunată de aceasta apăsare, şi ea era total imobilizată, iar vocea sa era literalmenh incapabilă să emită cel mai slab sunet", a implorat-o în gând | x Sfânta Fecioară care a ajutat-o îndată. Atunci ea a făcut lega mântui de a nu se recăsători (GUIBERT DE NOGENT, *Autolno graphie,* ed. şi trad. cit., pp. 90-91). A se vedea şi CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* XII, 19, ed. cit., voi. II, p. 329, pentru povestea, „vestită în Bavaria", a cavalerului nuni care a intrat, îndemnat de diavol, în camera soţiei sale. Dar aceasta, deloc speriată, l-a invitat să se aşeze pe patul său şi i . i dat cuvertura ei pentru a-l încălzi,

69. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie,* ed. cit, pp. 94-97.

70. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* XII 24, ed. cit., voi. II, pp. 335-336. Asupra acestei povestiri, a vedea J. LE GOFF, *La Bourse et la Vie, op. cit,* pp. 50 şi **urm** Mântuirii finale a cămătarului trebuie săi opunem apariţia cava Ierului păcătos care îi dezvăluie rătăcirea sa soţiei (sau concu binei sale) şi o anunţă că după Judecata de Apoi el va merge în Infern, sau pe cea a unui alt cavaler damnat pentru trecutul său desfrânat, ce îi apare unei călugăriţe, dar în mod paradoxal [j cere să nu se roage pentru el, pentru că nu ar fi de nici un **foloa** *Die Wundersgeschichten des Caesarius von Heisterbach,* voi. **III,** ed. A. Hilka, Bonn, 1937, pp. 73-75, nr. 44 şi 45.

71. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia,* III, 99: trad. li cit, pp. 109-l10.

72. Ch. KLAPISCH-ZUBER, „La «mere cruelle». Matemitc, veuvage et dot", în *La Maison et le nom, op. cit,* pp. 249-262.

73. M. R. JAMES, art. cit, nr. XII, p. 422.

74. *Polychronicon Ranulphi Higden monachi Cestrensis* (m. a. 1364), ed. J. Rawson Lumby (Script. Rer. Brit), voi. 8, Londra, 1882, pp. 220-222. Vezi, de asemenea, mamele strigoaice: CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* XI, 34, ed. cit, (voi. II, pp. 296-297) şi deopotrivă GIRALDUS CAMBRENSIS, *Expugnatio Hibernica,* 42, reed. engl. cit, pp. 116-l19.

75. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* XII, 15 şi 41; ed. cit, voi. II, pp. 327 şi 349-350.

76. *Ibid.,* XII, ed. cit, voi. II, p'. 328.

77. PETRU VENERABILUL, *De miraculis,* I, 26, ed. cit., pp. 80-82.

78. *Ibid.,* I, 27, ed. cit., pp. 82-87.

79. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* XII, 50, ed. cit, voi. II, p. 355.

80. *Ibid.,* XII, 26, ed. cit, voi. II, pp. 337-338.

81. A. GUERREAU-JALABERT a relevat foarte bine această noţiune de *caritas* în miezul rudeniei spirituale specifice a cul turii creştine medievale. Cf. în special „La parente dans l'Europe medievale et moderne: â propos d'une synthese recente", *L'Homme,* nr. 110, 1989, pp. 69-93; „Inceste et saintete. La vie de saint Gregoire en francais", *Annales E.S.C.,* 1988, 6, pp. 129l-l319; „Aliments symboliques et symbolique de la table dans Ies romans arthuriens (XIF-XTIF siecle)", *ibid.,* 1992, 3, pp. 560-594.

82. J.-Cl. KAHN, *Les Moines messagers. La religion, le pouvoir et la science saisis par les rouleaux des morts, XI^{e}-XII^{e} siecle,* Paris, J.-Cl. Lattes, 1987.

83. *De rebus gestis in Maiori Monasterio, XI,* nr. 9, *op. cit,* col. 410B.

84. *Ibid.,* col. 411.

85. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* XII, 35, ed. cit, voi. II, pp. 343-344.

86. PETRU VENERABILUL, *De miraculis,* II, 27 in *PL,* voi. 189, **col.** 94l-945.

87. J. H. LYNCH, *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe,* Princeton, 1986; Ch. KLAPISCH-ZUBER, „Parrains et Hlleuls. Etude comparative" şi „Comperage et clientelisme", în *La Maison et Te nom, op. cit,* pp. 109 şi urm.; B. JUSSEN, *Patenschafl und Adoption imfruhen Mittelalter,* Gottingen, Vandenshoeck & Ruprecht, 1991 (Veroffentlicungen des Max-Planck-Instituts **fur** Geschichte 98). Biserica interzicea relaţiile sexuale între cumătru si cumătră. Nuvela VII, 10 din *Decameronul* lui Boccaccio **rela-** livizează importanţa acestei interdicţii din moment ce strigoiul

Tîngoccio îl spune prietenului său Meucclo că el nu Ispăşeşte nl< i o pedeapsă suplimentară în lumea de dincolo pentru că s-a **cui** cat cu cumătră sa.

88. F. ZONABEND, „La parente baptismale â Mlnot (Cod d'Or), *Annales E.S.C.,* 1978, pp. 656-676, şl A. FINE, „Leparniin sonfilleuletl'au-delâ", *Etudes rumles,* 105-106, 1987, pp. 123-Hd

89. La fel cum povestirile despre strigoi sunt mai puţin **numi** roase înaintea secolului al Xl-lea, această Implicare a cumetriei dincolo de moarte ar trebui să fle nouă în epoca Iul Her Damian/ Cf. B. JUSSEN, *Patenschaft..., op. cit.,* p. 300.

90. PIER DAMIANI, *Disputatio,* 3 şi 4, in *PL,* voi. 145, col. 584.

91. *De rebus gestis in Maiori Monasterio XI,* nr. 8, *op. cit,* **col** 410. Expresiile folosite pentru a desemna pactul lor sunt: *„osculo sancto pacis etjidei", „iusiurandi sacramentum".*

92. PIETRO DA MORONE; *Autobiografia,* ed. cit, p, 57.

93. J. LE GOFF, „Le riţuel symbolique de la vassalite", **reed** în *Pour un autre Moyen Âge,- op. cit,* pp. 348-420, în speclaJ pp. 374-375.

94. *Liber miraculorum sonete Fidis,* ed. cit, p. 272: *„perfidei sacramentum, quo te mihi coniunxisti, per beneficia plurima que tihi contuli".*

95. Chr. KLAPISCH-ZUBER *La Maison et le nom, op. cit.*

96. PETRU VENERABILUL, *Demiraculis,* I, XVIII; ed. cit, p. 'i i Sancho este calificat drept *„unum et mercennariis mercede mthi servientibus".*

97. M. R JAMES, „Twelve Medieval Ghost Stories", art. dl nr. VII, p. 419: *„mercennarius cuiusdam patris familias".*

98. C. VINCENT, *De charites bien ordonnees. Les confrerie* nomutndes de la fin du XIII" siecle au dibut du XVIe siecle.* Pan-. Ecole normale superieure, 1988, pp. 143 şi urm.

IX. REPREZENTAREA STRIGOILOR

1. CI. LECOUTEUX, *Fees, sorcieres et loup-garous, op. cit.*

2. J. BASCHET, *s.v.* .Anima", *Enciclopedia dell'arte medievale,* voi. I, Roma, 1991, pp. 804-815.

3. GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus sanctorum,* IV, 4, M *PL,* voi. 156, col. 675-678.

4. CI. CAROZZI, „Structure et fonction de la Vision de **Tnu|** dai", în *Paire croire* (prezentată de A. VAUCHEZ), *op. cit,* pp, 223-234. Autorul stabileşte o distincţie între două curente l« o logice, „spiritualist" şi „corporeist". Primul, ieşit din învăţătura Părinţilor greci, printre care Origene, şi din tradiţia augustiniariil,

ajunge în secolul al IX-lea la Johannes Scotus Erigena Iar în secolul al XIl-lea la Honorius Augustodunensis *(Scala Coelîj,* Gulbert de Nogent, Abelard sau Richard de Saint-Vlctor, afirmând că pedepsele din lumea de dincolo sunt numai „spirituale", că nu au nimic material. Celălalt curent, „corporeist", îşi extrage argumentele din Grigore cel Mare care afirma că sufletele, în lumea de dincolo, îndură un „foc trupesc". Este reprezentat în secolul al XIII-lea de *Viziunea lui Tnugdal* a călugărului Marc, de *Elucidarvum-ul* lui Honorius (care ar fi adoptat, aşadar, de la o operă la alta, puncte de vedere sensibil diferite) şi de alţi teologi importanţi, ca Hugues de Saint-Victor *(De sacramentis)* sau Guillaume de Saint-Thierry *(De la nature du corps et de l'âme).* Potrivit acestor autori, sufletul păstrează după moarte o anumită „pasibilitate" în caznele pe care le îndură (temporar sau un timp mai îndelungat) din cauza păcatelor comise. J. LE GOFF *(La Naissance du purgatotre, op. cit,* p. 185, n. 1) critică caracterul prea tranşant al opoziţiei dintre aceste-două curente şi pledează pentru o concepţie mai nuanţată a noţiunii de „spiritual": „spiritual", remarcă el pe drept cuvânt, nu înseamnă „dematerializat".

5. ALCHER DE CLAJRVAUX, *Liber de spiritu et anima,* în *PL,* voi. 40. col. 797; *„Spiritu autem corporum similitudin.es intuentur. Quidquid enim corpus non est et tamen* aliquid est, *recte iam* spiritus *dicitur"* (sublinierea mea).

6. OTLOH DE SANKT-EMMERAN, *Liber visionum* (Visio 4 a), in *PL,* voi. 146, col. 348, ediţie înlocuită de cea a lui P. G. Schmidt, cit., p. 54 şi urm.

7. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie,* ed. cit, pp. 194-l96.

8. Se pot vedea la „Muzeul Purgatoriului" din biserica Dei Prati, la Roma, o serie de şervete, de cărţi de rugăciune şi de noptiere, datând din secolul al XVII-lea până la începutul secolu lui XX şi purtând amprentele, sub formă de arsuri, ale morţilor tare şi-au *vizitat* o rudă pentru a-i implora intercesiunile. Cf. *La Chiesa del S, Cuore del Suffragio e ii „Museo del Purgatorio",* Arciconfraternitâ del S. Cuore del Suffragio, Roma, f. d.

9. Această povestire se regăseşte în majoritatea culegerilor de *cxempla şi* în *Legenda de aur* a lui Jacopo da Varazze.

10. WILLIAM DE NEWBURGH, *Historia rerum anglicarum,* V, cap. XXII-XXIV, ed. cit., voi. 2, pp. 474-482.

11. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia,* cap. CUI, *De mortuo qui apparuit virgini,* ed. cit, p. 997: *„Interrogatus, respon- <lit corporis effigiem, quam praetendit, corpus non est nisi aerum, ipsum asserens non posse pati, sed tantum spiritum neque posse onus quamvis levissimum susţinere".*

12. AţJGUSTIN, *De divinatione daemonumc.* (ed. C.S.E.L., 41, p. 603). în *Exordium magnum cisterciense* I, 22 (ed. cit., p. 81),

cistercianul CONRAD DE EBERBACH a spus despre un frate defunct care i-a apărut abatelui Etienne: „părea mai degrabă câ pluteşte în aer decât că umblă pe pământ" *(ita tamen magi aereferri quam in terra consistere viderentw).*

13. JACQUES FOURNIER, *Le Registre d'Inquisition,* ed. c i t voi. II, p. 444.

14. M. R. JAMES, „Twelve Medieval Ghost Stories...", art. < n nr. V: „[...] unus *retulit quod vidit manus mulieris demergentes* m *came spiritus profunde, quasi caro eiusdem spiritus esset pulru* /«i *et non solida sed fantastica".*

15. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum* XII 15, ed. cit., voi. II, p. 327: *„talem ex se sonum emittens, ac si mol Us lectus percuteretuf'.*

16. CEZARIE DE HEISTERBACH, *ibid.,* XII, 20.

17. BURCHARD DE WORMS, Decret, X, 13 şi 14, in *PL,* voi. 140, col. 1066; trad. CI. LECOUTEUX şi Ph. MARCQ, *Les Esprit» et les Morts, op. cit,* p. 17.

18. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie,* ed. cit, p. 117.

19. *Viaţa luiHrabanus Maurus, op. cit.,* p. 532: nişte fantoma fl snopesc în bătaie pe călugărul *„horribili vocis imagine coi nantes".*

20. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* XI i

21. Despre glosolalie şi fantastic, a se vedea diverse conlii butii în S. AUROUX, J.-CL CHEVALIER, N. JACQUES CHAQUIN. Ch. MARCHELLO-NIZIA (sub coord.), *Unguistique fantasii' op. cit.*

22. Amintim câteva excepţii: *Liber exemplorum ad usum prat* < / *icantium* II, 62, ed. cit, pp. 38-39, în care o moartă îi vorbeşti In limba engleză surorii sale. RUDOLF VON SCHLETTSTAI > I *Historiae memorabUes,* ed. cit, nr. 19, 20, 21, pp. 70-73: morţii din cimitir cântă în germană.

23. PETRU VENERABILUL, De *miraculis,* II, 25, ed. cit, p. **14B**

24. P. G. SCHMIDT, „Die Erscheinung der toten Geliebl. n pp. 99-111.

25. Jean GOBI, *Disputatio,* Qu. 21. Acelaşi raţionament este susţinut de spiritul bătrânului Heinrich Buschmann, ed. W. Seelmann, cap. XII, p. 48. Este unul din pasajele care par să ateste o influenţă a textului lui Gobi asupra textului german.

26. M. R. JAMES, art. cit, nr. II, p. 416; a se vedea pp. 172 şl 282, nn. 68-69.

27. *Ibid.,* nr. III, p. 418; a se vedea pp. 172 şi 282, nn. 68-69.

28. în teza sa de la E.H.E.S.S. (1994) consacrată simboli> ii vestimentare, Pierre BUREAU insistă asupra paralelei dintn piele şi veşmânt.

29. La moartea lui Carol al VlII-lea, regina ţinutului Bretagne

a purtat doliu negru, ca în Bretagne, şi nu alb, ca în regatul Franţei, ceea ce a fost interpretat ca un gest politic. Cf. contribuţia lui Ph. BRAUNSTEIN la Ph. ARIES şi G. DUBY (ed.), *Histoire de la vie Privee,* Paris, La Seuil, 1985, t. II, pp. 570-571. A se vedea importanţa negrului în ilustraţiile liturghiei morţilor din cărţile de rugăciuni din secolul al XV-lea. Cf. R. S. WIECK, *Time Sanctified. The Book ofHours in Medieval Art and Life,* New York, G. Braziller, 1988, pp. 124 şi urm.

30. GUILLAUME DURÂND, *Raţionale divinorum officiorum,* VII: *De officio mortuorum,* § 43: *„Quaeritur etiam utrum homines erunt midi post diem iudicii an vestiţi, et videtur quod vestiţi (...)"*■ Pentru iconografie, a se vedea remarcile, totuşi prea sistematice, ale lui J. WIRTH, „L'apparition du sumaturel dans l'art du Moyen Âge", în F. DUNAND, J.-M. SPIESER, J. WIRTH, *L'Image et la production du sacre,* Paris, Meridiens Klincksieck, 1991, pp. 139-l64.

31. PETRU VENERABILUL, I, 27, op. *cit,* p. 85: „(...) *ei mane iam clara die in lecto iacenti ac vigilanti, şese visibilem demonstravit. Nam lecto eius assidens et* formam quam habuerat vestitum quo usus fuerat, *letale vulnus quod die mortis susceperat velut ahuc recens pectore ac dorso pretendens (...)"* (sublinierea mea).

32. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Die Wundergeschichten,* III, 43, ed. cit, p. 73.

33. ID., *Dialogus miraculorum,* XII, 15; ed. cit, p. 327.

34. *Ibid.,* XI, 33; ed. cit, II, p. 296.

35. *Ibid.,* XI, 36 şi XII, 39; ed. cit, II, pp. 298 şi 348; şi XII, 25; ed. cit, II, p. 336.

36. *Ibid.,* II, 2 şi 3 şi XII, 21 *{op. cit.,* I, pp. 6l-63 şi II, p. 331).

37. La Montaillou, aşa-numitul „armier" Arnaud Gelis vede morţii înveşmântaţi în pânză albă de in cu capul descoperit, cu excepţia călugărilor care poartă veşmântul ordinului lor şi au capul acoperit (JACQUES FOURNIER, *Le Registre d'Inquisition,* Lrad. cit, voi. I, p. 163.

38. H. WOLF, „Das Predigtexempel im fruhen Protestanlismus", *Hessische Blätter fur Volkskunde,* 5l-52, 1960, p. 353 (în legătură cu afirmaţiile lui Martin Luther).

39. N. BELMONT, *Les signes de la naissance. Etude des representations symboliques associees aux naissances singulieres,* Paris, Pion, 1971.

40. GUILLAUME DURÂND, *Raţionale divinorum officiorum,* citat de K. STUBER, *Commendatio animae. Sterben imMittelalter,* Bema şi Frankfurt (Geist und Werk der Zeiten, 48), 1976, p. 140: *..Nec debent indui vestibus communibus prout in Italia. EXiam, ut quidam dicunt, debent habere caligas circa tibias et sotulares in jyedibus, ut per hoc ipsos esse paratos ad iudicium repraesentetur."*

41. J. CHIFFOLEAU, *La Comptabilite de l'au-delă, op. cit,* pp. 120-l21.

42. E. ASSMANN, *Godeachalcus und Visio GodeschalcU* Neumunster (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schlesswig Holsteins 74), şi W. LAMMERS, „Gottschalks Wanderung im Jenseits. Zur Volksfrommigkeit im 12. Jahrhundert nordlich der Elbe", *Sitzungsberichte der Wissenschajtlichen Gesellschqft an der Johann Wolfgang Goethe Universităt Frankfurt am Main,* 2, 1982, n. 2, pp. 139-l62. Despre motivul încălţămintei mortului în tradi ţiile germanice, în special în *Saga lui Gisli Şursson,* cf. CI. LECOU TEUX, *Fantomes et revenants au Moyen Âge, op. cit.,* p. 39.

43. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum* XII, 20; ed. cit, II, p. 330.

44. *Ibid.,* II, 2, ed. cit., I, p. 61: fostul călugăr devenit cavaler brigand este scos din Purgatoriu prin intercesiunile unui epis cop. în timpul primei sale apariţii, la un an după moarte, veş mintele sale sunt închise la culoare. După doisprezece ani, el rea pare cu gluga albă ca un călugăr, aşa cum fusese cândva.

45. M. PASTOUREAU, „Du rouge au bleu: etoffes et colo rants", în *Couleurs, images, symboles. Etudes d'histoire et d'an thropologie,* Paris, Le Leopard d'or, 1989, pp. 20-30.

46. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* XII. 14; ed. cit., II, p. 326. Cavalerul poartă de asemenea o movilă i li pământ pe umeri, din cauză că acaparase abuziv un câmp.

47. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia,* III, 103, trad fr. cit, pp. 112 şi urm.

48. MANUEL C. DIAZ Y DLAZ, *Visinnes del Mas Alia* «n *Galicia... op. cit.,* pp. 63-81.

49. Despre iconografia medievală a visului, cf. A. PARAVICINI BAGLIANI şi G. STABILE, *Traume im Mittelalter, op. cit,* 1989.

50. GRIGORE CEL MARE, *Dialogues* II, 23 şi 24, ed. cit, voi II, p. 206 şi urm.

51. Biblioteca Vaticanului, Ms. Vat. Lat. 1202, ff. 57^. Bd facsimilată: *Lektionar zu den Festen der heiligen Benedihi Maurus und Scholastika, Vat. Lat. 1202,* Zurich, Belser Verlatf. Codices e Vaticanis selecţi L, 2 voi., 1981. Cf. B. BRENK, „II sig nificato storico del Lezionario di Desiderio Vat. Lat. 1202", in *L'Etă dell'Abate Desiderio, II. La decorazione librăria,* Atti deliu Tavola rotonda (Montecassino, 17-l8 maggio 1987), Miscellai» *a* Cassinese 60, Montecassino, 1989, pp. 25-39.

52. Reproducere în *Val de Loire roman,* La Pierre-Qui-Vin a doua, 1965, flg. 8.

53. „D'un moigne qui ne seoit mie as heures Nostre Dam *Les Miracles de Nostre Dame par Gautier de Coinci,* ed. V. F. Geneva şi Paris, Droz et Minard, 1970, pp. 255-260.

54. Paris, B.N., Ms. N.a.f. 24251. Cf. H. FOCILLON, *LePeintre des Miracles Notre Dame,* Paris, Paul Hartmann, 1950, PI. XV (pictată de Jean Pucelle, 1330-l334).

55. Paris, B.N. Ms. fr. 22920, f. 105.

56. Cf. F. GARNIER, *Le Langage de l'image au Moyen Âge. Signification et symbolique,* Paris, Le Leopard d'or, 1982, p. 216.

57. Escortai, Ms. T I 1. Acest manuscris de 212 file conţine 1262 miniaturi, dar nu reprezintă decât două treimi din manu scrisul original. A treia parte este păstrată la Florenţa, Biblioteca Nazionale, Ms. BR 20, care conţine 131 file şi 91 de pagini pline ornate cu miniaturi. După nouă miracole urmează totdeauna o *cantiga de Lor* sau preaslăvire a Fecioarei, non narativă. între 2 *cantigas de Lor,* cel de-al cincilea miracol îşi desfăşoară totdeau na miniaturile pe două pagini pline, ceea ce le dublează numărul (12 în loc de 6 în mod obişnuit).

58. *Ibid.,* f. 174, *Cantiga* nr. CXXIII.

59. *Ibid., t* 106[v], nr. LXXII.-

60. îi sunt recunoscător lui Jerome Baschet pentru că mi-a permis, în cursul discuţiilor noastre, să-mi îmbogăţesc inter pretarea asupra acestei imagini.

61. Oxford, Bodleian Library, Ms Douce 300, f. 115 (textul lucrării *Pelerinage* a fost editat de către J. J. Stiirzinger, Londra, 1893).

62. Paris, B. N., Ms. fr. 823, f. 89. îi datorez indicarea acestei miniaturi şi a celei următoare Ancăi Bratu, care le-a studiat dintr-o altă perspectivă în teza sa *Images d'un nouveau lieu de l'au'delă: le pwgatoire. Emergence et developpement (vers 1350-vers 1500),* Paris, E.H.E.S.S., 1992, voi. I, p. 228 şi urm., şi voi. III, ii. 63 şi 65.

63. Paris, B.N., Ms. fr. 376, f. 83.

64. în special în ediţiile ilustrate din *Roman de Melusine,* asupra cărora Daniele Alexandre-Bidon mi-a atras atenţia cu amabilitate.

65. Paris, Biblioteca Arsenalului, Ms. 5071, f. 80[v].

66. A se vedea, de exemplu, o miniatură din *Chemin de Paradis* de Jean Malliard (Anglia, prima jumătate a secolului al XVI-lea), Oxford, Bodleian Library Ms. Bodl. 883, f. 10[v], unde poetul pradă melancoliei a adormit pe un drum şi visează că sufletul său, incapabil să ajungă în Paradis, rătăceşte printre mormintele din cimitir. Visul anticipează moartea şi rătăcirea fantomei acoperite cu un linţoliu alb. Găsim de asemenea o măr turie indirectă într-o imagine din manuscrisul (către 1330) inti tulat *Oglinda saxonilor (Sachsenspiegel)* al lui Eike von Repkow, reprodusă în W. KOSCHORREK, *Der Sachsenspiegel in Bildem,* Frankfurt, Insei Verlag, 1976, p. 97, după Ms. Heidelberg Cod.

Pal. Germ. 164. Acest drept cutumlar datează din prima treime a secolului al XlII-lea. Compensaţiile *(Wergeld)* erau cu atât mai scăzute cu cât statutul social al victimei era mai modest: astfel sunt copiii nelegitimi, copiii de preoţi, menestrelii de condiţie umilă cărora nu li se dă drept compensaţie decât „umbra bărbatului" care i-a ofensat. Ei pot în mod metaforic să se răfuiască cu umbra, dar nu în mod real cu cel vinovat... Imaginea corespunzătoare nu arată, în faţa menestrelului care-şi poartă viela, aşa cum ne-am putea aştepta, o umbră proiectată orizontal pe pământ, ci o umbră verticală ca o fantomă. Ne amintim că termenii *umbra şi umbraticus* îi desemnează de obicei pe strigoi. La fel şi aici, umbra reprezentată în picioare semnifică imaginea imaterială ce se substituie vinovatului absent, chiar dacă acesta este în viaţă. Despre umbră în tradiţiile germanice, cf. J. von NEGELEN, „Blid, Spiegel und Schatten im Volksglauben"; *Archiv fur Religionswissenschqft,* 5/1, 1902, pp. l-37. ■ 67. într-o bibliografie imensă, a se vedea în special: A. TE-NENTI, *La Vie et la Mort ă travers l'art du XV^e siecle.* Paris, A. Colin, 1952. Pentru o situare în perspectivă de lungă durată: Ph. ARIES, *Images de l'homme devant la mort,* Paris, Le Seuil, 1983. Foarte frumos exemplu în *Heures de Louis de Laval* (către 1480), Paris, B.N., Ms. Lat. 920, f. 190: întâlnirea are loc în faţa unei lespezi funerare pe care este reprezentat un gisant cu mâinile împreunate. Cf. V. LEROQUAIS, *Les Uvres d'heures manuscrits de la Bibliotheque naţionale,* Paris, 1927, PI. LXXIX. Şi: *Livres d'heures. Manuscrits enlumines francais du XV^e siecle,* Leningrad, Aurora, 1991: nr. 6, Musee historique, Ms. 3688, f. 17 (Tours, 1460).

68. *Heures ă Vusage de Rouen,* secolul al XV-lea, Paris, B.N., Ms. lat. 1178, f. 105^v şi 124. Alte margini „macabre": ff. 106 şl 119 (cranii), 108 (gropar), 109 şi 1O9^V (sicrie), 112^v (cadavruj. Analiza ms.; V. LEROQUAIS, *Les livres d'heures manuscrits, op. cit,* t. I, Paris, 1927, nr. 43, pp. 117-l18.

69. New York, Metropolitan Museum. The Cloisters, *Bellrs Heures de Jean de France, duc de Berry,* f. 94^V (Fraţii Limbourg. c. 1410), (cf. ed. facsimilată J. Porcher, Paris, 1953). Imagine asemănătoare funeraliilor lui Diocres în *Tres Riches* ***Heures*** (f. 86^V), realizate pentru acelaşi prinţ şi de către aceiaşi artişti, ci M. MEISS, *French Painting in the Time of Jean de Berry.* ***The*** *Boucicaut Maşter,* Londra, Phaidon Press, 1968, nr. 146 şi 578.

70. Mâcon, Biblioteca municipală, Ms. 3, f 25^V. Despre problc mele codicologice complexe puse de acest manuscris (din **car** cea mai mare parte se află astăzi la Pierpont Morgan Library din New York), a se vedea J. M. CASWELL, „A double signing systeiti in the Morgan-Mâcon *Colden Legend", Quaerendo. A Quarterly*

Journal Jrom the Low Countries devoted to Manuscripts and Printed Books, X, 2, 1980, pp. 97-l12. Manuscrisul poartă blazonul lui Jean d'Auxi, cavaler al Lânii de Aur, şambelan al contelui de Charolais, viitorul Carol Temerarul. Pentru text, cf. JACOPO DA VARAZZE, *La legende doree,* trad. fr. cit., voi. II, pp. 328 şi 333.

71. HARTMANN SCHEDEL, *Liber chronicarum,* Niirnberg, A. Koberger, 1493, in f°, f. 264 (Paris, B.N., Res. G. 500).

72. Aceste ezitări sunt clare în numeroasele viniete ale ma nuscrisului lui BERNARD GUI, *Les Fleurs des chroniques,* Besancon, Biblioteca municipală, Ms. 677 (traducere anonimă, sfârşitul secolului al XTV-lea — începutul celui de-al XV-lea), în special f. 48 (despre o soră chelăreasă defunctă, care iese din mormântul său pentru a-i restitui stareţei cheile pe care le avea în grijă: tipul mortului-viu), şi mal multe imagini de tip macabru: f. 57 (despre un rege al Germaniei care i-a apărut fiului său), f. 53 (despre capul de mort care a apărut în afara mormântului său), f. 65 (despre un preot care i-a apărut prietenului său).

73. Paris, Biblioteca Arsenalului, Ms. 5070, f. 273 (Pergament, 395 file de 402 x 285 mm, 100 miniaturi). Reproducere în BOCCACCIO, *Le Decameron. Manuscrit enlumine du* XV^{e} *siecle,* Texte de E. Pognon, Paris, Seghers, 1978, p. 89. Traducere modernă prezentată şi adnotată de V. Brânca (Paris, Le Club francais du livre, 1962, pp. 636-643), cu o gravură, şi ea dublă, dar destul de diferită de miniatură: în prima imagine Tingoccio o îmbrăţişează pe cumătră sa pe o bancă; în cealaltă, el îi apare mort, dar de această dată *sub forma unui schelet,* lui Meuccio aşezat în patul său. îi mulţumesc lui Daniele Alexandre-Bidon pentru că m-a pus pe urmele acestui dosar.

74. A se vedea acelaşi procedeu, dar mult mai târziu (în seco lul al XVUI-lea), într-o ilustraţie a episodului de la Endor. Cf. J.-Cl. SCHMITT, „Le spectre de Samuel et la sorciere d'En Dor", art. cit., U. 10.

75. Paris, Biblioteca Arsenalului, Ms. 5193, f. 76^{V}, *Cas des nobles hommes et femmes.* Acest voluminos manuscris (405 file de pergament, 402 x 298 mm) conţine 150 miniaturi. Era desti nat ducelui Jean de Berry sau Jean fără Frică de Burgundia. A se compara cu Ms. 5192 de la Arsenal, de aceeaşi provenienţă şi de aceeaşi amploare, dar care pentru capitolul II, 19, prezintă o cu totul altă scenă: autorul (?) primeşte alte două personaje în cabinetul său (f. 62^{V}).

76. J. WIRTH, *LaJeuneFilleetlaMort, op. cit,* pp. 61 şi urm., şi fig. 55 şi 64-69.

77. *Ibid,,* fig. 33-34.

78. Analiza istorică cea mai perspicace rămâne cea a lui

Ph. ARIES, *L'Homme devant la mort, op. cit.,* pp. 202 şi urm. Lucrările istoricilor de artă sunt mai utile pentru descrierile lor arheologice: E. PANOFSKY, *Tomb Sculpture. Four Lectures on Its Changing Aspectsjrom Ancient Elgupt to Bernini,* New York, H. N. Abrams Inc, 1964; A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort. Etude sur Ies funerailles, Ies sepultures et Ies tombeaux des rois de France jusqu'ă la fin du XIIIe siecle,* Paris, Arts et metiers graphiques, 1975. Cea mai bună lucrare este fără îndoială cea a lui K. BAUCH, *Das mittelalterliche Grabbild. Figurliche Grabmăler des 11. bis 15. Jahrhunderts in Ekiropa,* Berlin şi New York, W. de Gruyter, 1976. Remarci interesante în *La Figwation des morts dans la chretiente medievale jusqu'ă la fin du premier quart du XLVe siecle,* Abbaye royale de Fontevraud, Centre culturel de TOuest (Cahiers de Fontevraud, I), 1988.

79. Primele cazuri sunt pe de o parte capacul sarcofagului, foarte „antichizant" al abatelui Isarn de Saint-Victor din Marsilia, mort în 1048 (a se vede.a reproducerea sa în Ph. ARIES, *Images de l'homme devant la mort, op. cit.,* p. 44, ii. 61), pe de altă parte, în biserica de la Merseburg, placa funerară de bronz a regelui Rudolf de Suabia, ucis de imperiali în bătălia de la Elster din 1080 (a se vedea K. BAUCH, *op. cit,* pp. 12-l3 şi ii. 4). Moartea violentă a regelui apropie situaţia sa din lumea de dincolo de cea care caracterizează nenumăraţi strigoi... Mormântul fastuos din catedrală se explică potrivit termenilor epitafului priri faptul că a murit „pentru Biserică" în lupta sa împotriva împăratului Henric al IV-lea.

80. O gravură din *Roman de Melusine* de JEAN D'ARRAS ne permite poate să mergem şi mai departe în apropierea dintre strigoi şi gisant. Chiar dacă mai rămân aspecte neclare, îmi exprim recunoştinţa pentru Daniele Alexandre-Bidon şi Veronique Frandon pentru că m-au pus pe această pistă. Fiul zânei Melusine, Geoffroy â la Grande Dent, după ce l-a învins pe uriaşul Grimolt, pătrunde într-un munte unde descoperă mormântul bunicului său Elinas d'Albanie, acoperit cu gisantul din aur al regelui, cu braţele încrucişate pe pântece. El găseşte şi statuia de alabastru a reginei care poartă o tabletă ce povesteşte întreaga aventură. Spre deosebire de ediţia din 1474, cea din 1478 repre zintă alături de gisant, într-o parte statuia reginei, cu braţele încrucişate pe piept şi, în cealaltă parte, într-o postură identică şi cu aceiaşi ochi găunoşi, un bătrân pe care textul nu ii menţionează, dar care ar putea fi dublul regelui defunct. în acest caz, imaginea ar opera explicit apropierea gisantului de fantomă. Text în *Melusine. Roman du XVe siecle, par Jean d'Arras,* ed. L. Stouff, Paris şi Dijon, 1932, p. 265. Gravuri în lemn cu incun;\l> ule: *The Illustrated Bartsch. German Book Rlustration before 15()<>. Part II: Anonymous artists (1475-l480),* ed. W. L. Strauss, voi. 82.

New York, Abaris Book, 1981, p. 106 (19. 353), a se opune Iul *ibid.,* voi. 80, p. 220 (3. 197). O altă versiune, uşor diferită: Geneva, *A.* Steinschaber, 1478, in f°, f. 1 (p.164) (Paris, B. N.. Res. Y2, 400).

81. în Ms. fr. 22920 al scrierii *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coincy, citat mai sus n. 54. A se vedea şi nota prece dentă.

82. M. PASTOUREAU, „Le Bestiaire des morts: presence ani male sur Ies monuments funeraires (X[e] - XIX[e] siecle)", în *La Flguration des morts..., op. cit,* pp. 124-l37 (p. 132).

83. A se vedea cazul mormântului unui cavaler înhumat în biserica de la Dorchester (Oxfordshire). Reproducere în E. PANOF-SKY, *Tomb Sculpture, op. cit,* p. 56, ii. 219. Despre picioarele încrucişate ale gisanţilor englezi, a se vedea, în plus, M. CLAY-TON, *Catalogue of Rubbings of Brasses and Incised Slabs,* Londra, Victoria and Albert Museum, 1968.

84. Wurtzburg, Marienkapelle. Lespedea funerară a cavaleru lui Konrad von Schaurnberg, 1499.

ÎNCHEIERE

1. J. KRYNEN, „«Le mort saisit le vif». Genese medievale du principe d'instantaneite de la succesion royale francaise", *Journal des savants,* iulie-decembrie 1984, pp. 187-221. Autorul arată cum acest adagiu al dreptului cutumiar a fost reluat începând cu secolul al XTV-lea pentru a instaura ideea unei succesiuni regale încă de la moartea suveranului, fără a aştepta ungerea moşteni torului său („Regele e mort, trăiască regele").

2. Printre numeroasele mărturii despre strigoi din epoca mo dernă, a se vedea *Chronique de Lucerne* în limba germană de R. CYSAT, *Collectanea Chronica und Denkwurdige Sachen pro Chronica Lucernensi et Helvetiae,* ed. Josef Schmid, Lucerna, Diebold Schilling Verlag, 1969 (Quellen und Forschungen zur Kulturgeschichte von Luzern und der Innerschweiz, 4, 2), pp. 591 -609 (îi mulţumesc dlui Norbert Schindler, de la univer sitatea din Konstanz, pentru că mi-a indicat această referinţă pretenţioasă). Deşi este foarte aluziv, a se vedea R C. FINUCANE, *Appeareances of The Dead, op. cit.* *i*

3. N. Z. DAVIS: „Ghosts, Kin and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France", *Daedalus,* 106, 2, 1977, pp. 87-l14. Luther asimila de preferinţă strigoii cu manifestările demonice.

4. D. FABRE (sub cond.) „Le retour des morts", art. cit, p. 11. Foarte londoneza Society for Psychical Research, fondată în

1822, şi-a propus drept sarcină să întocmească un corpus al tuturor fenomenelor de acest tip şi să facă experienţe cărora fotografia, în devenire, trebuia să le aducă garanţia tehnicii moderne: clişeele pretinsei fantome a unei femei, Kathie, luate de William Crookes începând din 1874, au rămas celebre. Cf. W. CROOKES, *Recherches sur Ies phenomănes du spiritualisme. Nouvelles experiences sur lajorce psychique,* Paris, Bibliotheque de philosophie spiritualiste, 1923 (prima ediţie engleză, 1878). Cf. G. PARETI, *La Tentazione dell'occulto. Scienza ed esoterismo nell'etă vittoriana,* Torino, Borringhleri, 1990, pp. 183 şi urm. şi ii. în afara textului.

5. Să ne gândim la spectrele din teatrul lui SHAKESPEARE, *Hamlet,* I, 5, v. 91 (ultimele cuvinte ale spectrului) şi 110-l12 (când ele sunt scrise de Hamlet pentru sine." „So, uncie, there you are. Now to my word; It is «Adieu, adieu! remember me». I have sworn't."

6. J. DELUMEAU, *LaPeuren Occident, op..cit,* pp. 76 şi urm.

7. Dom Augustin CALMET, *Dissertation sur Ies revenants en corps, Ies excommunies, Ies oupires ou vampires, brucolaques, etc,* 1751, reed. cu o prefaţă de R. Villeneuve, Paris, Jerome Milion, 1986, pp. 34l-342.

8. DIDEROT şi D'ALEMBERT, *L'Encyclopedie,* Paris, 1752, *s.v.* „spectre", cu trimiteri la articolele „ombres", „revenants" şi „apparitions". Cele cinci opinii despre spectre sunt prezentate într-o manieră care aminteşte în mod straniu de discuţia scolas tică despre apariţia lui Samuel: „Unii au crezut că erau sufletele defuncţilor care revin şi se arată pe pământ; alţii că era a treia parte din componenţa omului; alţii au atribuit apariţiile spiritelor elementare; unii au privit spectrele ca efect al exalărilor trupu rilor care putrezesc; în sfârşit, cea de-a cincea opinie atribuie apariţia spectrelor unor operaţiuni diabolice."

9. Asupra acestei evoluţii a societăţii ca şi a mentalităţilor, a se vedea sinteza lui M. VOVELLE, *La mort et VOccident.., op. cit.*

lO.^rnold Van Gennep intenţiona să propună o „teorie generală a strigoilor şi a bântuirilor" pe care nu a realizat-o. Cf. A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore Jfancais contemporain, op. cit,* I, voi. 2, p. 791. Cf. D. FABRE, „Le retour des morts", art. cit., p. 13. Pentru abordarea antropologică generală, ne vom referi mereu la E. MORIN, *L'Homme et la Mort,* Paris, Le Seuil, 1970.

11. Despre reevaluarea noilor forme ale religiosului de către o sociologie a religiilor constrânsă să-şi reformuleze demersurilr. i se vedea D. HERVIEU-LEGER, *La Religion pour memoire,* Paris. Cerf, 1993.

12. S. FREUD, „Analyse d'une phobie d'un petit garcon de cinq ans: le petit Hans", în *Cinq psychanalyses,* trad. fr. , P.U.F., 1954, p. 180.

Indice

Lista ilustraţiilor

Cuprins